Jeanne Hersch

Mirarea filozofică

Istoria filozofiei europene

II 448 232
BCU IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

HUMANITAS

II 448 232
BCU IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MIRAREA FILOZOFICĂ

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

JEANNE HERSCH a fost, timp de douăzeci de ani profesor de filozofie la Universitatea din Geneva. A condus secţia de filozofie de la UNESCO şi a publicat, între alte lucrări: *L'illusion philosophique*, Alcan, 1936; *L'être et la forme*, La Baconnière, 1946; *Le droit d'être un homme*, Unesco/Lattès, 1968/1984; *Karl Jaspers*, L'Âge d'Homme, 1978; *L'ennemi c'est le nihilisme*, Antithèses aux thèses de la Commission fédérale pour la Jeunesse, Georg, 1981; *Textes*, Feu de Nuict, 1985; *Éclairer l'obscur*, Entretiens autobiographiques avec G. et A. Dufour, L'Âge d'Homme, 1986; *Temps et musique*, Feu de Nuict, 1990;
A tradus în limba franceză lucrarea *Philosophie* de Karl Jaspers, Springer, 1986.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

261832

JEANNE HERSCH

MIRAREA FILOZOFICĂ

Istoria filozofiei europene

Traducere de
DRĂGAN VASILE

Prof. George
MOCANU

HUMANITAS
Bucureşti, 1994

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

17 NOV. 2016

JEANNE HERSCH
L'ÉTONNEMENT PHILOSOPHIQUE. Une histoire de la philosophie
Gallimard, collection Folio/Essais.
© 1981, 1993 by Jeanne Hersch

© Humanitas, 1994, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0492-0

AVERTISMENT

Lucrarea de faţă nu e o istorie completă a filozofiei. În ea încerc doar să arăt, pe un număr de exemple alese din cei peste două mii de ani de gîndire occidentală, cum şi cu privire la ce au fost anumiţi oameni cuprinşi de mirare, de acea mirare din care s-a născut filozofia.

Care a fost natura acestei mirări, ce anume a prilejuit-o? Cum s-a exprimat ea?

Nu am aici posibilitatea să urmăresc această temă într-un mod continuu, să fac o expunere relativ completă. Voi face în mod deliberat o alegere spre a mă fixa asupra cîtorva puncte de reper, a unor puncte de cotitură ale gîndirii, asupra unor momente privilegiate unde o privire mai nouă sau mai naivă a făcut să se ivească acele cîteva întrebări esenţiale care de atunci aveau să se pună neîncetat ori de cîte ori se renunţa la disimularea lor prin vorbărie sau banalitate.

Facultatea mirării îi este proprie omului. Ne propunem aici să o reactualizăm. Cititorul va regăsi, sper, în mirarea altuia propria sa capacitate de a se mira. Va putea s-o recunoască şi să spună: „Da, aşa este! Cum se face că eu nu m-am mirat încă în legătură cu asta?"

Acesta e la om mecanismul procesului creator, capabil să-l determine pe cititor să filozofeze el însuşi.

Sper totodată ca pe parcurs să-i transmit cititorului un minimum de mijloace care să-i permită să exprime mirarea sa ori cel puţin să citească textele celor ce s-au „mirat" înaintea lui.

Dar mai poate oare omul secolului al XX-lea „să se mire" ori chiar să se minuneze? Trăim în epoca ştiinţei. Credem că ştim aproape totul, sau cel puţin că putem să ştim totul. Şi totuşi, fiinţe omeneşti în stare să se mire există şi

vor exista întotdeauna. Mirarea e o componentă esenţială a condiţiei umane. Nu-i de-ajuns să fii contemporanul unor mari oameni de ştiinţă ca să scapi de ignoranţă. Iar printre savanţii înşişi sînt unii care continuă să se mire — şi nu-i am în vedere pe cei mici sau mediocri, ci pe fizicienii cei mari. Scrierile lor sînt pline de o mirare metafizică şi filozofică, asemănătoare celei a copiilor. „... Asemeni copiilor...", spune Biblia, aşa trebuie să devenim pentru a înţelege despre ce e vorba. Trebuie să ne lepădăm aroganţa adultă, care priveşte întreg trecutul cu condescendenţă, de la înălţimea prestigiului ştiinţei moderne.

Vom vorbi mai întîi despre mirarea unor oameni care au trăit la începutul perioadei antice greceşti şi care „s-au mirat" în preajma secolului al VI-lea a. Chr., în Grecia Mare, în Asia Mică, în Sicilia. Nu ne vom grăbi să exclamăm: „Ce întrebări prosteşti şi-au pus şi ce răspunsuri prosteşti au găsit la ele! Toate astea nu mai prezintă nici un interes pentru noi, cei de astăzi."

Nu vom vorbi despre filozofie în general, ci vom zăbovi asupra cîte unui filozof spre a învăţa să cunoaştem modul său de a se mira şi să depăşim astfel presupusa ciudăţenie a filozofiei. Fiecare dintre noi posedă, la drept vorbind, o anumită experienţă filozofică proprie: de fiecare dată cînd urmează să luăm o hotărîre importantă, ne punem, fără să ne dăm seama, întrebări filozofice. Copiii, pe la vîrsta de cinci ani, pun întrebări filozofice; la fel şi tinerii de cincisprezece sau şaisprezece ani.

Ne vom feri, aşadar, de orice condescendenţă faţă de gînditorii din trecut, chiar şi faţă de cei mai vechi. Adevărul e că mirarea lor filozofică radicală, care în vremea aceea era cu totul nouă, este o mărturie a forţei creatoare şi a capacităţii de invenţie a omului. Tocmai aceasta le-a permis să pună straniile lor întrebări. Erau spirite foarte mari. Să nu uităm acest lucru. De la bun început, avem de-a face cu filozofi capabili să se mire, capabili să depăşească ceea ce în viaţa de fiecare zi trece drept de la sine înţeles, spre a pune nişte întrebări fundamentale.

ŞCOALA DIN MILET: THALES

(cca 600 a.Chr.)

În acele timpuri îndepărtate nu exista profesia de „filozof". Filozofii erau în acelaşi timp învăţaţi, matematicieni, geometri, astronomi. Se interesau de eclipsele de Soare şi de Lună, de numere şi calcule, de figurile geometrice şi proprietăţile lor. Astfel, cea mai veche şcoală filozofică, celebra Şcoală din Milet, în Asia Mică, a fost întemeiată de Thales, inventatorul teoremei după care cercul este locul geometric al unghiurilor drepte construite pe un segment de dreaptă.

Este vorba deci de spirite viguroase care, în raport cu cunoştinţele epocii lor, erau spirite universale. Ceea ce le-a suscitat mai presus de toate mirarea era spectacolul schimbării. Trăim într-o lume unde totul se schimbă fără încetare. Iată aici o buturugă, puţin după aceea vedem o flacără, ceva mai tîrziu flacăra dispare şi nu rămîne decît o grămăjoară de cenuşă. O pală de vînt împrăştie cenuşa; o face să dispară. Tot ceea ce contemplăm, toate lucrurile de care ne servim, toate fiinţele vii, inclusiv oamenii, inclusiv noi înşine — totul se schimbă necontenit, totul trece.

Prima întrebare s-a pus cam în felul următor: „Ce anume persistă de-a lungul tuturor schimbărilor?" Primul răspuns filozofic dat la această întrebare a fost: *substanţa* e cea care persistă în tot ce se schimbă şi trece fără încetare. De bună seamă, trebuie să fie ceva ce dăinuie în toate cîte sînt; altminteri, de mult n-ar mai exista nimic.

Există, aşadar, schimbarea, tot ceea ce trece fără încetare, dar există în efemer şi ceva ce persistă. Schimbarea are ca suport un ce subzistent, care se schimbă şi care totuşi *rămîne* fiinţă. Prima întrebare pusă de Şcoala din Milet a fost, aşadar: „Care este substanţa ce persistă în cadrul schimbării?"

Să ne gîndim o clipă la impresionanta radicalitate a unei asemenea întrebări, cînd a fost formulată pentru prima dată! Putem foarte bine să trăim în mijlocul lucrurilor schimbătoare atîta timp cît acestea posedă, pentru viaţa noastră practică, o stabilitate relativă, suficientă pentru noi: dacă punem o pîine pe masă, o regăsim acolo ceva mai tîrziu, şi asta ne e de-ajuns.

Iată însă că vin oamenii aceştia cu întrebările lor. Ei nu văd pîinea care rămîne pe masă cîtă vreme avem nevoie de ea. Ceea ce văd ei e că totul se schimbă, că totul este efemer — dar în acelaşi timp constată că fiinţa e mereu prezentă. Şi se întreabă: care este temelia ce susţine toate cîte trec?

Filozofii din Milet au dat la această întrebare răspunsuri diferite. Thales, de exemplu, spunea că substanţa ce stă la baza tuturor lucrurilor şi se transformă în toate lucrurile este apa.

Un altul spunea că este aerul. Un al treilea — focul. Un al patrulea — infinitul (*apeiron*-ul).

Nici unul dintre ei n-a spus, însă: pămîntul. De ce pămîntul n-a fost conceput niciodată ca fiind substanţa ce susţine tot restul? Poate că elementul acesta părea prea greu, prea masiv, inapt de a se transforma în toate lucrurile. Cînd filozofii din Milet spuneau: este apa, aerul, focul sau chiar infinitul, nu-i sigur că ei desemnau astfel „elementele" în sensul *material* al cuvîntului. Nu trebuie să introducem în gîndirea celor din vechime o problematică ce lor le era încă străină. Pentru ei, distincţia dintre „material" şi „imaterial", de pildă, nu era încă radicală. Ei au luat în considerare, pur şi simplu, elementele cele mai fluide, cele mai subtile — ceea ce excludea pămîntul şi le permitea să treacă lesne de la „aer" la „infinit". Infinitul era, şi el, fără îndoială, încă material, dar şi mai fin, mai subtil.

Unii moderni prezumţioşi vor spune: apa e pur şi simplu H_2O. Toate astea sînt lipsite de sens.

Sensul însă este altundeva. Ceea ce e important este problema pusă, nu atît soluţia ce i s-a dat. Iar în soluţiile pro-

puse, importantă e *direcţia* pe care o sugerează, orientarea spre ceva lichid, fluid, capabil să ia chipul tuturor lucrurilor fără să se anihileze.

Aşadar, nu pămîntul că simbol al materiei va fi socotit substanţa primordială, persistentă. El este, de bună seamă, contrariul curgerii, dar nu e un simbol adecvat pentru permanenţa fiinţei.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

ŞCOALA IONIANĂ ŞI ŞCOALA ELEATĂ:

HERACLIT

(cca 550-480 a.Chr.)

ŞI PARMENIDE

(cca 500 a.Chr.)

În acele vremuri de demult, gînditorii şi-au pus şi alte probleme, de exemplu aceea a timpului care trece. Această problemă nu este pusă încă direct, ci în legătură cu ciclurile universului — o idee de sorginte orientală, pe care vechi filozofi au legat-o de aceea a veşnicei întoarceri. Ei închipuiau un vast ciclu universal, cuprinzînd totalitatea schimbărilor, şi, întrucît admiteau ideea unei substanţe permanente în sînul căreia nimic nu se pierde, au admis o reluare perpetuă, o „veşnică întoarcere".

Vom vorbi acum despre două şcoli, contemporane şi aflate în contrast — Şcoala ioniană, al cărei mare filozof a fost Heraclit, şi Şcoala eleată, al cărei mare filozof a fost Parmenide.

Se poate spune că Heraclit şi Parmenide au rămas, de-a lungul întregii istorii a filozofiei, ca două simboluri care au servit mereu la enunţarea unor probleme esenţiale. Dincolo de toate schimbările pe care le-a cunoscut, gîndirea occidentală a continuat să se refere la cei doi ca şi cum ei ar fi furnizat o schemă de gîndire pe care nimic nu o poate elimina.

Încă şi astăzi, anumiţi gînditori pot fi taxaţi drept „ionieni", iar alţii drept „eleaţi". Spinoza, de exemplu, în secolul al XVII-lea, e un filozof net „eleat"; pe cînd Hegel, în secolul al XIX-lea, aparţine filozofiei ioniene, heraclitiene.

Cele două şcoli au pus problema schimbării şi a duratei, a trecătorului şi permanentului. Şi, totodată, problema unului şi multiplului.

În ce constă, aşadar, problema unului şi multiplului? Ea este în fapt strîns legată de cea a permanentului şi trecătorului, căci trecătorul aparţine lumii multiplului, a *pluralului*.

Pe cînd, dacă vrem să gîndim permanentul, vizăm implicit ceva ce este *unu*. E o constantă a întregii noastre tradiţii occidentale (inclusiv a celei iudaice): dacă vrem să numim ceea ce *este*, ceea ce nu e nici schimbător, nici trecător, vorbim despre Etern sau despre Unu. Unul şi Eternul sînt ceea ce nu se schimbă.

Problema raportului dintre unu şi multiplu şi cea a raportului dintre trecător şi imuabil sînt deci înrudite îndeaproape. Ele preocupă deopotrivă Şcoala ioniană şi Şcoala eleată.

Să facem aici o observaţie: cînd ne servim de intelectul nostru, de pildă în legătură cu ecuaţiile matematice, fiecare ecuaţie este caracterizată prin faptul că cele două părţi ale ei sînt echivalente. Este ceea ce exprimă semnul „=". Logica cere şi ea ca în fiecare judecată să existe o corespondenţă între cei doi termeni legaţi prin copulă. Intelectul nostru funcţionează supunîndu-se unei scheme de identitate, numită principiul identităţii şi avînd drept corolar *principiul noncontradicţiei*. Într-o discuţie între doi adversari, fiecare, pentru a birui, încearcă să arate că celălalt se contrazice. Cel ce se contrazice încalcă principiul identităţii, principiul noncontradicţiei.

Or, în experienţă avem întotdeauna de-a face cu *schimbarea*. Schimbarea înfrînge neîncetat principiul identităţii. Lucrul acesta e foarte stînjenitor. Într-un anumit sens, se poate spune că oamenii se împart în două grupuri: cei care vor să aibă întotdeauna dreptate în pofida a ceea ce se petrece în experienţă, şi cei ce, dimpotrivă, sînt gata întotdeauna să se supună la ceea ce se petrece în experienţă, declarînd că intelectul greşeşte.

Fără această opoziţie fundamentală dintre exigenţa de identitate după care funcţionează intelectul nostru, pe de o parte, şi mărturia experienţei noastre cotidiene, unde nu avem de-a face decît cu schimbarea, probabil că filozofia n-ar exista.

Această opoziţie s-a cristalizat în cele două şcoli despre care vorbim aici şi în cele două figuri reprezentative ale lor — Heraclit şi Parmenide.

Heraclit reia întrebarea pusă la Milet: ce anume persistă de-a lungul schimbării? Şi răspunde: schimbarea însăşi.

Schimbarea este modul de a fi al lucrurilor. De la Heraclit nu ni s-au păstrat decît cîteva fragmente, adesea misterioase. Încă din Antichitate, era numit „Heraclit Obscurul". El pune accentul pe contrarii şi declară: Tot ceea ce există nu există decît graţie contrariilor. Pentru ca un lucru să poată exista, contrariile trebuie să se unească. De exemplu, noi gîndim „mic". Nu avem nici un obiect care să întrupeze ideea de micime. Un şoarece, comparat cu o furnică, reprezintă o anumită mărime, este un amestec de „mic" şi de „mare". De cum luăm în considerare ceva real din experienţă şi nu ceva doar gîndit, găsim un amestec de contrarii, de mare şi de mic. Combinaţia contrariilor e cea care face ca un lucru să existe, pe cînd cel care gîndeşte logic, dacă descoperă pe undeva o contradicţie, afirmă de îndată că ceea ce e contradictoriu nu poate exista. Unul derivă realitatea pornind de la contrarii, celălalt exclude realitatea pentru că e contradictorie.

(Vom vedea cum, mai tîrziu, în secolul al XVIII-lea, Leibniz formulează drept condiţie a existenţei composibilitatea; el consideră drept composibil ceea ce nu e contradictoriu.)

Heraclit consideră contrariile ca fiind condiţia tuturor lucrurilor. O spune în termeni metaforici, mitici: „Războiul e tatăl tuturor lucrurilor." Aici nu este vorba cîtuşi de puţin de o justificare a războiului, sensul formulei fiind că tensiunea dintre contrarii este cea care dă naştere realităţii.

(Îi vom regăsi urma, peste veacuri, în epoca modernă în filozofiile ce se întemeiază pe lupta contrariilor: în dialectica unui Hegel, a unui Marx.)

La Heraclit însă, avem de-a face cu o gîndire total metafizică, în sensul unui „dincolo de natură". Este vorba de a regăsi originea: natura, realitatea fizică îşi datorează existenţa unei înfruntări ce se desfăşoară dincolo de ea, dincolo de contrariile ei. Tocmai înfruntarea generează realul. Realul este deci luptă, devenire.

Curgerea necontenită, schimbarea însăşi sînt temeiul lucrurilor supuse schimbării. Heraclit a subliniat cu vigoare experienţa schimbării: „Totul curge... "; „Nu te poţi scălda de două ori în acelaşi rîu". Cînd vii a doua oară, apa de mai înainte este deja departe; găseşti un alt rîu, o altă apă.

La Heraclit există însă, dincolo de această luptă şi de această curgere neîncetată, un principiu de ordine şi de echilibru. Lupta, mişcarea nu sînt lăsate cu totul în voia lor (cum se va întîmpla uneori mult mai tîrziu). La el, unul dintre elemente domină: *focul.* Nici aici nu este vorba de focul pur material ca fenomen de combustie, ci de un foc care pentru el este în acelaşi timp *logosul.* „Logos" e un cuvînt grecesc care înseamnă „raţiune", „logică", „limbaj", „lege". Logosul face să domnească un fel de echilibru. El veghează ca, în lupta dintre contrarii, nici unul să nu biruie definitiv — pentru că în acest caz totul ar înceta să existe. Lupta e guvernată deci de o lege de echilibru ce are ca efect întoarcerea periodică a tuturor lucrurilor la focul originar, adică la logos, şi aici regăsim ideea „Marelui An".

Să reţinem, aşadar, că Heraclit pune accentul pe multiplu, pe contrarii, pe schimbare, pe luptă, pe curgere. Singura substanţă este pentru el schimbarea însăşi. Există însă un principiu regulator — logosul.

Parmenide era contemporan cu Heraclit şi marele său adversar. El a întemeiat Şcoala eleată.

Gîndirea lui Heraclit se dezvoltă pornind de la lumea pe care el o vede în faţa sa, de la lumea schimbării, a datelor sensibile, a universului natural. Gîndirea lui Parmenide se sprijină pe exigenţele logicii. El afirmă cu o vigoare excepţională principiul identităţii, pe care-l instalează *în fiinţa însăşi.* Astfel, imposibilităţile logice sînt totodată imposibilităţi ontologice (la nivelul fiinţei). El declară: pot să spun „Fiinţa este", dar nu pot să spun „nefiinţa este". De ce? Pentru că asta ar fi o contradicţie, ar însemna să mă contrazic.

Nu pot spune „nefiinţa este"; prin urmare, nu trebuie nici măcar să pronunţ cuvîntul „nefiinţă": ar însemna să-i acord

fiinţă în limbaj, ceea ce deja este o contradicţie şi un abuz de limbaj. Dacă reproducem realmente în minte gîndul că „Nefiinţa nu trebuie numită", el dobîndeşte o eficacitate care este exact inversul a ceea ce am întîlnit la Heraclit. Nu putem respinge pur şi simplu acest gînd, pentru că el îşi dobîndeşte forţa din faptul că, din punct de vedere filozofic, este adevărat.

(El a rămas actual în decursul întregii istorii a filozofiei. În secolul al XX-lea, în *Evoluţia creatoare* a lui Bergson, găsim o lungă discuţie despre posibilitatea sau imposibilitatea de a gîndi nefiinţa.)

Să nu vedem oare aici decît o pură abstracţie logică? Hotărît nu, în sensul în care e folosit adesea astăzi termenul „abstracţie". Aceşti gînditori încearcă o reflecţie logică despre fiinţa însăşi. Pentru Parmenide, după cum observam mai sus, imposibilitatea nefiinţei era o exigenţă înscrisă în fiinţa însăşi. De aceea trebuie spus că este vorba aici de o *exigenţă ontologică.*

Termenul grecesc „ontologie" înseamnă „cunoaştere a fiinţei". Cînd vorbim de ontologie, este vorba de acea parte a metafizicii care se ocupă nu de fiinţa omului sau a fiinţelor vii sau a sistemelor planetare ori de coerenţa logică, ci de *fiinţa ca fiinţă.*

Pentru Parmenide, fiinţa nu este un concept abstract, nu e cuvîntelul „este" care, într-un enunţ logic, leagă un subiect cu un predicat. Fiinţa e un nume, foarte bogat, foarte misterios, am zice dens din punct de vedere ontologic. Dar Parmenide trăia şi el printre realităţile lumii şi, întocmai ca Heraclit, vedea, de bună seamă, că acestea se schimbă neîncetat. El distingea între diferite niveluri ale sensului. Distingea între ştiinţă în sensul de cunoaştere adevărată a fiinţei în identitatea ei imuabilă şi, pe de altă parte, cunoaşterea ce o avem despre lumea exterioară în care trăim. Această din urmă cunoaştere el o numeşte *doxa*, adică „opinie". Să ne gîndim la cuvintele „ortodox", „heterodox" etc. Opinia, pentru vechii filozofi greci, nu accede realmente la adevăr,

la veritabila cunoaştere, dar cu toate acestea, nici nu este pur şi simplu eroare. E un mod de a te apropia de adevăr îndeobşte suficient oamenilor pentru a trăi la nivelul practicii cotidiene, pentru a comunica unii cu alţii sau pentru a-şi organiza statul. Dacă am cere întotdeauna o cunoaştere riguroasă, gîndeau grecii, n-am prea putea s-o scoatem la capăt la acest nivel al vieţii curente. Nu trebuie uitat, pe de altă parte, că aparenţa astfel înţeleasă nu e totuna cu adevărul. Se impune, de aceea, ca între eroare şi adevăr să fie introdus acest nivel mediu, al opiniei.

Parmenide încadrează în domeniul opiniei orice cunoştinţă privitoare la lumea schimbării pe care o întîlnim în experienţă. El este de o rigoare absolută atunci cînd e vorba de cunoaşterea fiinţei înseşi. Aici, nu putem decît să spunem „Fiinţa este". A introduce nefiinţa şi a trece, cum făcea Heraclit, de la fiinţă la nefiinţă şi de la nefiinţă la fiinţă în calitate de contrarii constitutive ale schimbării, considerată a fi adevărata realitate, este o eroare fundamentală. Pentru Parmenide, la nivelul cunoaşterii, aşa ceva este, la drept vorbind, *de negîndit*, este o nongîndire. Dacă însă nefiinţa este de negîndit pentru logica omenească, ea rămîne totuşi inevitabilă la nivelul opiniei, al experienţei, al vieţii empirice.

Pentru Parmenide, adevărul logic precumpăneşte de departe asupra cunoaşterii empirice, raţionalitatea primează asupra experienţei. Dar cum putem concepe fiinţa în plenitudinea ei? În concepţia lui Parmenide, ea este necreată şi imuabilă. Cum ar putea exista schimbare în fiinţă dacă aceasta este cu desăvîrşire plină? Schimbarea presupune un spaţiu de joc, un vid, o alteritate. În fiinţă nu există însă nimic altceva decît fiinţa. Într-un cufăr plin nimic nu se mişcă. Dacă fiinţa este plină, în ea nimic nu se schimbă. Ea este absolut calmă, veşnică, fără început şi sfîrşit, este perfecţiunea ca totalitate. Acestei totalităţi grecii îi dădeau forma unei sfere.

Aici se impune să facem o distincţie. Pentru noi, modernii, cînd comparăm doi cîte doi termenii „finit" şi „infinit",

„limitat" şi „nelimitat", termenii „infinit" şi „nelimitat" sînt cei ce desemnează ceva superior. Spunem, bunăoară: omul e finit, Dumnezeu e infinit. Nu la fel stăteau lucrurile la greci. Pentru ei, superior e ceva ce are formă. Ceea ce e nelimitat şi deci lipsit de formă rămîne pentru greci ceva nedesăvîrşit, ceva ce n-a acces întru totul la fiinţă. Acest mod de gîndire poate să ne pară ciudat. Cu toate acestea, descoperim că Hegel, de exemplu, făcea deosebire între „infinit bun" şi „infinit rău". „Infinitul bun" îmbracă la el forma unei sfere sau a unui cerc, pe cînd cel „rău" este reprezentat de o linie dreaptă, fără început şi fără sfîrşit.

Cînd Parmenide vorbeşte de sferă, avem de-a face cu o imagine, nu cu sfera terestră sau cu bolta cerească.

Sfera este fiinţa perfectă sieşi suficientă. Mai tîrziu, filozofii vor spune „cauză de sine", „prin sine", „în sine" etc. Trebuie să înţelegem că fiinţa este ceea ce este şi-şi este suficient. Aceasta e concepţia fundamentală pe care o avea Parmenide despre fiinţă ca tot perfect.

Fiinţa este, după Parmenide, ceva profund divin, fără nici o personificare. Ideea de zeu personal, ca şi aceea de zeu creator, îi era străină.

Regăsim această concepţie despre fiinţă ca pe un filon de-a lungul întregii istorii a gîndirii occidentale: concepţia despre o divinitate ce transcende orice reprezentare, orice antropomorfism, divinitate a cărei esenţă e transcendenţa. Ea nu se întinde la infinit, ci este plenitudinea desăvîrşită despre care nu ne putem face nici o reprezentare.

Urmîndu-l pe Heraclit, vom spune că nu putem gîndi perfecţiunea decît cu ajutorul imperfecţiunii. Parmenide însă gîndeşte perfecţiunea în sine. Fiinţa este una. Parmenide e un gînditor monist (*monos* înseamnă în greacă „unu"). Să încheiem cu un citat: „Trebuie spus şi gîndit că numai fiinţa este; căci a fi este [posibil], dar neantul nu e [posibil]: tocmai ceea ce ţi-am poruncit să iei aminte."

ZENON
(cca 490-430 a.Chr.)
ŞI ATOMIŞTII

Zenon din Eleea a fost un discipol ilustru al lui Parmenide. El a inventat sofisme şi paradoxuri. În limba greacă, *sophos* înseamnă „înţelept"; sofismele sînt raţionamente ce au aparenţă de adevăr, dar care sînt totuşi neîndoielnic false. În ele este prezentă o artă a iluziei raţionale. Zenon a recurs la ele pentru a veni în ajutor maestrului său.

Cînd Parmenide spunea că există numai fiinţa şi că nefiinţa nu există, că devenirea şi efemerul nu ţin decît de domeniul opiniei, nu de cel al adevărului, cuvintele sale contrariau prea tare experienţa de fiecare zi a oamenilor. Pentru a combate această atît de puternică evidenţă empirică, Zenon s-a străduit să arate că deşi mişcarea şi schimbarea domnesc într-adevăr în experienţa noastră despre realitate, sîntem totuşi incapabili să le gîndim. O întreagă serie de sofisme îi vor servi la dovedirea acestei teze. Să amintim un exemplu, deosebit de simplu şi de frumos: un arcaş îşi întinde arcul şi lansează o săgeată. Săgeata descrie o traiectorie în spaţiu. Iată acum ce spune Zenon: vedeţi această săgeată; la un anumit moment, ea se află într-un loc A al traiectoriei sale. Puţin mai tîrziu, ea ocupă locul B. Între acestea două, ea a ocupat locul A', iar între locul A şi locul A' a ocupat un loc A". În fiecare moment al timpului, săgeata a ocupat un loc determinat.

Pentru a înlesni înţelegerea, să ne permitem un anacronism. Să luăm un aparat fotografic. În *fiecare moment* al traiectoriei, am putea fotografia săgeata ca ocupînd un loc determinat, ca *fiind* în el. Oricît de mic ar fi intervalul dintre două din poziţiile ei succesive, este totdeauna posibil să introducem între ele altele în care săgeata *este*. Dar atunci, *cînd*

anume trece săgeata dintr-o poziţie în cea următoare? Cînd anume *se mişcă*, dacă în fiecare moment *este* într-un loc?

Zenon atinge astfel, cu o uimitoare simplitate, problematica mişcării în chiar miezul ei.*

Douăzeci şi cinci de secole mai tîrziu, Bergson a arătat că noi gîndim întotdeauna mişcarea cu ajutorul unor imobilităţi. Cunoaştem mişcarea pentru că putem noi să ne mişcăm, să ne punem în mişcare mîinile, picioarele, corpul. Ştim dinăuntru ce înseamnă să te mişti, dar, cînd gîndim mişcarea, cînd o măsurăm, ne raportăm la repere imobile.

Zenon din Eleea ne arată că, la drept vorbind, nu gîndim mişcarea. Fără îndoială că *vedem* săgeata mişcîndu-se, dar nu putem *gîndi* mişcarea ei, deoarece spiritul nostru e făcut pentru imuabil, identic, etern. Totuşi, trăim şi ostenim în această lume unde totul e efemer şi schimbător.

Începînd din Antichitate, au existat încercări de a împăca cele două moduri de gîndire, cel al lui Heraclit şi cel al lui Parmenide. Într-adevăr, nimeni nu poate, la drept vorbind, să se mulţumească cu unul sau cu celălalt. Nimeni nu se poate mărgini să replice pur şi simplu la argumentele lui Parmenide sau ale lui Zenon: bine, e adevărat, mă contrazic, dar ce are a face! Dar tot aşa, nimeni nu-l poate respinge pe Heraclit, spunînd: gîndirea e logică, fiinţa e tot logică, şi ca atare experienţa schimbării nu-i decît o iluzie.

A existat o şcoală despre care putem spune că a încercat o sinteză între aceşti doi precursori: *Şcoala atomistă*. Din punct de vedere filozofic, ea nu e deosebit de profundă. A avansat însă o ipoteză care mult mai tîrziu avea să aibă pentru ştiinţă un destin extraordinar.

Gînditorii din această şcoală au încercat să conceapă realitatea introducînd în ea, pe de o parte, indestructibilitatea, parmenidiana densitate fără nici o nefiinţă, iar, pe de alta, în acord cu Heraclit, schimbarea, transformarea corpurilor în alte corpuri.

După atomişti, în loc de a vorbi despre fiinţa-unu în sensul metafizic al acestui cuvînt, trebuie să ne reprezentăm o

multitudine de mici unităţi de fiinţă, de mici unităţi indivizibile, imuabile, indecompozabile, în care nu poate să pătrundă nici o nefiinţă. Aceste mici unităţi, de o densitate şi plinătate perfecte, sînt indestructibile. Ele sînt aidoma unor miniaturi multiplicate ale marii fiinţe parmenidiene. Aceasta din urmă însă era metafizică, pe cînd atomii sînt cu totul altceva.

Tocmai pentru că, fiind imuabile şi eterne, nu pot fi nici divizate, nici distruse, aceste mici unităţi au fost numite *atomi*, cuvînt care în greceşte înseamnă „insecabile". Atomii au densitatea fiinţei, indestructibilitatea ei şi constituie fondul permanent al realului.

Ei se alătură unii altora în mii de feluri provizorii, alcătuind astfel lumea schimbării în care se desfăşoară viaţa noastră.

Teorie seducătoare la un anumit nivel. Este însă cît se poate de clar că aceşti mici atomi de materie nu-l pot înlocui în nici un chip pe Unul transcendent despre care vorbea Parmenide.

Atomiştii au sugerat o soluţie la nivel naturalist. Ei au transpus marea problemă metafizică despre care am vorbit mai înainte, din planul filozofic în cel al naturii, al fizicii. Teoria lor permitea explicarea fenomenelor naturale care se desfăşoară sub ochii noştri şi oferea o soluţie la problema unului şi multiplului, ca şi la cea a fiinţei permanente faţă cu fiinţele efemere. Ca atare, ea a dat naştere unei lungi tradiţii naturaliste.

În schimb, atomii, plini, în care nu pătrunde nici o nefiinţă, se mişcă *în vid*, după legi mecanice, întîlnindu-se şi formînd, după caz, combinaţii viabile sau nu. Teoria atomistă pune în joc hazardul şi necesitatea.

Teoria atomistă a permis să fie căutate explicaţii mecaniste fenomenelor naturii, tendinţă urmată de ştiinţele naturii cînd acestea s-au dezvoltat, mult mai tîrziu, graţie experimentării şi verificării riguroase a ipotezelor.

Discuţiile de dată mai recentă pe tema atomului arată însă că natura sa rămîne problematică. Heisenberg întreba:

„Ce e atomul, la drept vorbind?", iar Niels Bohr îi răspundea: „Poate că într-o bună zi vom înţelege. Atunci însă vom începe să înţelegem şi ce înseamnă a înţelege."

Acest episod ne-ar antrena însă prea departe în dezbaterea dintre ştiinţă şi filozofie.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SOCRATE
(470-399 a.Chr.)

Socrate avea o obîrşie modestă. Deseori i s-a zugrăvit un portret ce contrasta cu cel al discipolului său, Platon. Platon, aristocrat, frumos ca un zeu, Socrate, greoi şi urît. N-a fost un mare orator, după gustul anticilor. E singurul din toată tradiţia filozofică europeană care n-a scris nici un rînd. Şi totuşi, el este filozoful care a exercitat cea mai puternică influenţă în decursul veacurilor.

De ce n-a scris nimic? Poate pentru că nu credea într-un adevăr separabil de persoana celui care îl enunţă şi de momentul în care este enunţat.

Pentru el, „adevărurile" nu sînt aidoma unor lucruri, ele sînt filozofice. Ce este, aşadar, un adevăr filozofic?

Un adevăr filozofic nu este pur şi simplu un enunţ ce se raportează în mod adecvat la o stare de fapt obiectivă, independent de cel ce vorbeşte sau scrie. E un enunţ prin care o fiinţă umană responsabilă, liberă, asumă un adevăr, şi-l face al său, îl face „adevăr" prin modul cum se angajează faţă de el. Aceasta echivalează cu a spune că pentru Socrate un adevăr numit *teoretic* este întotdeauna în acelaşi timp un adevăr *practic*, care depinde de cel care-l înţelege — de acţiunea pe care o exercită asupra lui, de ceea ce acesta face din el. Astăzi l-am numi adevăr existenţial.

Socrate caută înainte de toate să ascută la discipolii săi simţul adevărului. Interlocutorul său trebuie să descopere el însuşi că ceea ce socotea adevărat nu e suficient şi deci nu este încă, propriu-zis, *adevărul*.

„Ştiu că nu ştiu nimic" — această vorbă celebră a lui Socrate către Pythia, în urma căreia aceasta a declarat despre el că este cel mai înţelept dintre atenieni — nu reflectă

nicidecum o modestie excesivă. Ea înseamnă: mi-am ascuţit simţul adevărului în aşa măsură încît exigenţa mea de adevăr nu se mai mulţumeşte cu aparenţele de adevăr pe care uneori le socotesc valabile. Ceea ce posed eu este nu adevărul însuşi, ci exigenţa unui adevăr mai înalt.

Sesizăm aici deosebirea radicală ce există între Socrate şi filozofii de dinaintea sa: imboldul de a cerceta nu mai vizează explicarea lumii sau înţelegerea fiinţei în sine, ci vizează însuşi omul care se caută pe sine. Conştiinţa pe care omul o are despre lume se interoghează asupra ei însăşi. Mai exact: propria *mea* conştiinţă îşi pune întrebări cu privire la sine însăşi. Îmi pun întrebări despre propria-mi ştiinţă, despre propriile-mi gînduri, şi, dacă dorinţa mea de adevăr devine destul de puternică, descopăr că ştiinţa mea este în mare măsură ne-ştiinţă.

Descoperim aici la Socrate o pedagogie a cunoaşterii creatoare, o dare în vileag a ne-ştiinţei, care trezeşte în discipol dorinţa de adevăr autentic.

Mama lui Socrate era moaşă. Socrate spunea că practică şi el îndeletnicirea mamei sale: *maieutica*, arta moşitului. El moşea spiritele. Nu transmitea cunoştinţe din afară, ci deştepta în celălalt simţul adevărului, deja prezent, dar amorţit, prea repede satisfăcut. Acest demers are la bază o încredere fundamentală în om. Interlocutorul este o făptură umană şi ca atare în el este sădit simţul adevărului. E deajuns să fie moşit.

Această încredere a lui Socrate îşi are rădăcinile în conştiinţa lui de sine şi în curajul său. A fost condamnat la moarte pentru că, spuneau judecătorii, „corupea tineretul". Adevăratul motiv însă a fost acela că el repunea totul în discuţie: natura şi drepturile puterii, autoritatea, religia, ideea pe care concetăţenii săi şi-o făceau despre zei, virtute, bine, dreptate, despre rău şi nedreptate. Examenul său critic, care nu cruţa nimic, avea evident implicaţii politice. Iată de ce a fost considerat primejdios.

Pe cînd se afla în închisoare, condamnat la moarte, discipolii săi i-au organizat evadarea. Socrate a refuzat. Nu că

s-ar fi simţit vinovat: condamnarea pe care o primise o socotea nedreaptă. Era sigur că a fost de folos semenilor şi socotea că statul, în loc să-l condamne, ar fi trebuit, dimpotrivă, să-l recompenseze. Dar el îşi justifică refuzul astfel: a fost condamnat în conformitate cu legile. Iar *polis*-ul, statul, se menţine graţie legilor. Tot graţie lor, el însuşi a devenit ceea ce este. Existenţa şi-o datorează *polis*-ului şi legilor. Dacă ar fi fugit, s-ar fi lepădat de tot ce a propovăduit. Aşadar, va rămîne şi-şi va suporta pedeapsa pînă la capăt.

Această conduită a lui Socrate merită atenţie, într-o epocă cum este a noastră, în care respectarea legilor şi a dreptului, precum şi semnificaţia pe care o are statul pentru noi, sînt atît de des copleşite de sentimente de indignare, considerate a fi mai profunde şi mai nobile.

Socrate, dimpotrivă, deşi se simte condamnat pe nedrept, se supune legilor cetăţii. El spunea: legile sînt părinţii mei.

Chestiunea principală pusă de Socrate a fost: *cum trebuie să trăim pentru a trăi conform binelui?* Observăm imediat că preocuparea sa centrală diferă mult de cea a gînditorilor de mai înainte. El este primul care se miră de această obligaţie pe care o are fiinţa umană de a-şi conduce viaţa, de a-şi orienta faptele în sensul binelui, pe căi pe care singură trebuie să le găsească.

El dezvoltă ideea următoare: atunci cînd un om acţionează, o face întotdeauna pentru că-şi propune să ajungă la ceva socotit de el a fi bun. Chiar şi în cazul cel mai rău: un criminal îşi propune şi el să obţină ceva ce socoteşte a fi bun pentru el. Excepţie ar putea face doar o fiinţă psihic irresponsabilă, un smintit. Orice om cu mintea sănătoasă are în vedere prin actele sale un rezultat pe care-l consideră bun.

Atunci de unde vine răul? „Răul, spune Socrate, vine din faptul că omul se înşală în privinţa binelui." Omul ia un fals bine drept binele adevărat, preferă un bine mai mic unuia mai mare, sacrifică un bine major pentru a-şi procura unul mai mic. Adică se înşală. Răul provine din ignoranţă. Sarcina

esenţială, pentru Socrate, e să dezvolte, să întărească în om simţul adevăratului bine. Aceasta e raţiunea de a fi a maieuticii sale, a artei sale de a moşi spiritele.

Atingem aici o temă centrală a întregii filozofii. Teza că oamenii nu fac rău decît din ignoranţă ar putea fi înţeleasă în sensul că ei nu sînt bine informaţi. De fapt însă, nu este nicidecum vorba de aşa ceva. Pentru a descoperi adevăratul bine, este necesară o transformare lăuntrică. Ignoranţa din care provine acţiunea blamabilă nu e o ignoranţă obiectivă, ce ar putea fi remediată prin mai multă cunoaştere exterioară sau printr-un plus de informaţie. E o ignoranţă mai profundă, o incapacitate lăuntrică de a discerne şi judeca. *Recunoaşterea* adevăratului bine este totodată în sine *un act* moral.

Trebuie *să vrei* cu adevărat. E un punct filozofic central. Cu cît studiezi mai mult filozofia occidentală, cu atît descoperi în miezul ei că adevărurile teoretice nu sînt în ea niciodată numai teoretice şi că imperativele practice ce derivă din ea nu se reduc nicicînd la o predică pur morală. În ea, teoreticul şi practicul, practicul şi teoreticul sînt inseparabile.

Iată de ce Platon, de exemplu, lega filozofia de exerciţiile destinate purificării sufletului, exerciţii religioase sau chiar matematice. Pentru ca sufletul să poată cunoaşte, el trebuie să fie curat. Pentru a cunoaşte adevăratul bine, trebuie mai întîi să devii capabil de atare cunoaştere, or aceasta constituie deja un comportament moral.

Nu trebuie, desigur, să ne închipuim că, după Socrate, ar fi de ajuns ca un om să asimileze un manual de morală pentru a deveni capabil să facă binele. Ceea ce trebuie este să trezim şi să formăm simţul adînc pentru adevăr care dormitează în fiecare om. Se uită adesea că simţul pentru adevăr este el însuşi moral. Iată de ce rădăcina ştiinţei — inclusiv a ştiinţei noastre moderne — este în esenţă morală. Dacă oamenii de ştiinţă îşi supun ipotezele la verificări atît de severe, este pentru că s-au angajat moral, faţă de ei înşişi, la o exigenţă riguroasă de certitudine cînd este vorba de adevăr.

Observăm că filozofia se situează, aici, la *articulaţia* teoreticului cu practicul, a cunoaşterii cu acţiunea. A cunoaşte este totodată un mod de a acţiona. Iar a acţiona este şi un mod de a cunoaşte. E cu neputinţă să le separi una de alta. Legătura dintre ele, în cadrul condiţiei umane, o înţelegem pentru prima dată în viaţa şi prezenţa lui Socrate.

După Socrate, aşadar, nu facem rău decît din ignoranţă. Prin urmare, dacă vrem să cunoaştem adevărul şi să dezvoltăm în noi dorinţa de adevăr, trebuie să începem prin a lucra asupra noastră înşine. De unde, celebra maximă a lui Socrate: „Cunoaşte-te pe tine însuţi." *Cunoaşte-te pe tine însuţi*, formula nu are nimic de-a face cu vreo interpretare psihanalitică, cu introspecţia, cu contemplaţia lăuntrică.

A ne cunoaşte pe noi înşine înseamnă a descoperi în noi rădăcina cea mai adîncă a simţului nostru pentru adevăr, dar tot aşa şi slăbiciunile şi lipsurile acestei rădăcini; a descoperi, de asemenea, ne-ştiinţa noastră; tendinţa de a ne autoiluziona; înclinaţia de a ne autoamăgi. Toate acestea sînt cuprinse în „Cunoaşte-te pe tine însuţi."

Nu este vorba de o simplă privire în oglinda reflexiei, de un mod de a ne vedea şi descrie. E vorba de o acţiune. Şi aici, în focarul influenţei socratice, se unesc teoria şi practica.

Socrate întreabă. Vorbeşte şi ascultă. Cel mai adesea, începe prin a pune cîte o întrebare: „Spune-mi, dar, ce este, după părerea ta, Frumosul?" sau „Binele", sau „Ce este Dreptatea?"

Interlocutorul răspunde. Metoda socratică constă în a-i accepta pentru început răspunsul.

„Prea bine, acesta ţi-e deci gîndul. Să luăm gîndul acesta drept punct de plecare şi să vedem unde ne duce. Dacă lucrurile stau aşa cum spui, care nu urmează că... ?

— Desigur, zice celălalt, e evident.

— Şi dacă lucrurile stau cum spui, atunci mai urmează şi că... ?

— Da, negreşit."

Evidenţele se înlănţuie astfel treptat, pînă cînd se ajunge la un rezultat aparent incontestabil. E momentul în care Socrate revine la enunţul iniţial: „Dar stai puţin, am stabilit totuşi că... , etc. Şi atunci, nu urmează şi că... ?

— Da, de bună seamă.

— Iar de aici mai urmează apoi că... "

Un alt lanţ de raţionamente se desfăşoară pornind de la primul răspuns care fusese dat, lanţ ce conduce altundeva decît precedentul. Pînă în clipa cînd Socrate sfîrşeşte prin a spune: „Dar cum se poate una ca asta? Mai înainte, am stabilit o primă concluzie; acum ajungem la alta, foarte diferită. Cum se împacă cele două?"

Este momentul de cumpănă, de perplexitate, de experienţă a ne-ştiinţei. Tradiţia a dat acestui proces numele de *ironie socratică*. Ea constă în a urma gîndurile interlocutorului, împingînd însă lucrurile pînă în punctul unde celălalt descoperă că nu-i de acord cu sine însuşi, astfel încît nici el nu mai ştie ce anume credea că gîndeşte. Crezuse că ştie şi acum descoperă că nu ştie. Tot ce se poate face atunci este să se reia totul de la început.

Ironie socratică, descoperire a ne-ştiinţei, revenire la sine însuşi, reîncepere. Unele din dialogurile lui Platon urmează cu fidelitate acest model — de exemplu, *Theaitetos*, care tratează despre matematici. După multiple şi susţinute eforturi, cititorului nu-i rămîne, la sfîrşitul dialogului, decît să reia totul de la capăt.

În pofida tuturor deosebirilor, vom regăsi la Socrate numeroase trăsături care-l leagă de presocratici. Astfel, de exemplu, principiul identităţii, despre care am vorbit în legătură cu Parmenide. La Socrate însă, nu este vorba de identitatea obiectului cu sine însuşi de-a lungul unui discurs coerent din punct de vedere logic. E vorba de acordul gîndirii cu ea însăşi. „Eşti oare de acord cu tine însuţi? Iată, erai sigur că eşti de acord, dar acum constaţi singur că nu eşti. Prin urmare, trebuie cercetat mai departe."

Socrate nu credea că ar putea să existe un adevăr absolut care şi-ar păstra semnificaţia dacă ar subzista desprins de eul care îl gîndeşte. Pentru el, cunoaşterea angajează sufletul în întregul lui.

Este greu de separat partea lui Socrate de cea a lui Platon în discursurile pe care Platon, în cuprinsul dialogurilor sale, le pune în gura lui Socrate. Poate că-i atribuim lui Socrate o parte din ideile lui Platon, poate că dimpotrivă. Oricum însă, avem aici una din cele mai frumoase imagini din istoria filozofiei: tînărul Platon stînd la picioarele muribundului Socrate.

Platon povesteşte, în *Phaidon*, ultima convorbire a lui Socrate cu discipolii săi. Socrate prezintă o serie întreagă de dovezi ale nemuririi sufletului. De ce o întreagă serie? O singură dovadă veritabilă ar fi de-ajuns. Dar tocmai asta este, că nici una nu e suficientă. Pentru că nemurirea sufletului scapă oricărui argument obiectiv. O dovadă obiectivă ar fi în contradicţie cu natura sufletului. Nici o dovadă nu-i suficientă — cel mult, s-ar putea spune că adevărata dovadă rezidă în modul în care Socrate a ştiut să moară. Ea vine la sfîrşit, după toate celelalte. Socrate ia cupa ce conţinea cucută, mulţumeşte cu prietenie temnicerului care i-a adus-o. Fără zăbavă, o goleşte dintr-o sorbitură. Începînd de la picioare, trupul i se răceşte treptat. Socrate se întinde şi-şi continuă convorbirea cu discipolii.

Ultima sa propoziţie a fost: „Sîntem datori să sacrificăm lui Asclepios un cocoş." Asclepios era zeul medicinei. Aceste ultime cuvinte semnifică faptul că Socrate considera moartea ca pe o vindecare. Sufletul său avea să cunoască, în sfîrşit, libertatea.

Această idee a sufletului eliberat, cu răspunderea sa proprie şi cu independenţa sa, o vom regăsi la Platon. La Platon, care se afla în acea clipă la picioarele lui Socrate; şi care, curînd după aceea, părăsea Atena. Nu voia să mai vadă acest oraş, nu-i mai suporta autorităţile. A trebuit să treacă multă vreme înainte ca el să se decidă să revină la Atena, unde a întemeiat şcoala sa, Academia.

PLATON
(427-347 a.Chr.)

Platon, discipolul lui Socrate, şi-a văzut maestrul bînd cucută şi murind. A părăsit Atena, a călătorit multă vreme, ajungînd pînă la urmă în Sicilia, unde a legat prietenie cu Dion, din familia tiranului Siracuzei (pe atunci era numit tiran cel care deţinea puterea, cuvîntul neavînd conotaţia actuală). Platon spera să-l formeze pe tînărul principe Dion spre a face din el filozoful-rege al visurilor sale.

Aceste visuri le vom regăsi de mai multe ori în istoria filozofiei. Filozofii nu caută să ia ei înşişi puterea, dar mulţi dintre ei s-au preocupat cu pasiune de problemele statului şi au dorit să exercite o influenţă politică.

Cum ar trebui organizată viaţa în comun a oamenilor?

Am văzut deja că una din preocupările fundamentale ale filozofiei este să descopere cum trebuie să trăim dacă vrem să trăim potrivit binelui. Nimeni însă nu trăieşte singur. Problema *polis*-ului, a organizării statului, va fi deci pentru reflecţia filozofică un punct sensibil şi central — şi aceasta nu datează din vremea noastră.

Cum orice filozofie comportă o intenţie pedagogică, o voinţă de a educa oamenii, e firesc că anumiţi gînditori au visat să formeze ei înşişi un principe filozof care să încarneze deopotrivă înţelepciunea şi puterea.

Cu Dion, acest proiect a eşuat. Eşecul a cauzat o ruptură cu tiranul Dionysos, şi Platon a trebuit să plece. A fost prins într-un naufragiu, vîndut ca sclav... Pe această temă s-au spus multe poveşti, legende. Cînd este vorba însă de o personalitate ca aceea a lui Platon, legendele devin aproape la fel de reale ca realitatea istorică, prin influenţa lor asupra posterităţii. Eliberat prin plata unei răscumpărări, Platon re-

vine pînă la urmă la Atena. Avea patruzeci de ani. Întemeiază o şcoală rămasă celebră, Academia, unde avea să-şi prezinte învăţătura. Platon mai face încă lungi călătorii. A trăit suficient de mult pentru a apuca să afle despre moartea lui Dion, fapt ce i-a pricinuit o mare durere. A murit la vîrsta de optzeci de ani. Graţie celebrităţii pe care o dobîndise, operele i-au fost păstrate cu grijă.

Platon era de obîrşie aristocratică, ceea ce părea a-l predestina să ocupe înalte funcţii în stat. Aşa se face că din preocupările sale pentru politică transpare regretul unei posibile puteri pierdute.

S-a aplecat deci cu ardoare, luciditate şi profunzime asupra problemelor ce se pun cînd vrem să confruntăm imperative politice, unde e vorba de succes şi putere, cu imperative morale. Sarcina este şi aici aceea de a descoperi care este „adevăratul bine".

Trebuie înainte de toate să înţelegem lucrul următor: pentru Platon, exerciţiul gîndirii filozofice este în acelaşi timp un exerciţiu spiritual al formării de sine. Procesul gîndirii are prin el însuşi o acţiune modelatoare asupra sufletului. Platon a lucrat mult cu pitagoricii, pentru care exerciţiul matematicilor făcea parte din metodele ce urmăresc purificarea sufletului. Efectuarea demonstraţiei matematice era în ochii lor o acţiune purificatoare. Astăzi ne-am îndepărtat prea mult de această utilizare a raţionalului. Multă lume se plînge de actualele programe şcolare, socotind că sînt prea încărcate sub raport intelectual şi le reproşează că neglijează conştiinţa morală, sensul şi spiritul adevăratei libertăţi. Dar acest lucru nu e valabil decît în cazul dascălilor nepricepuţi. În privinţa asta trebuie revenit la Platon: a te strădui să gîndeşti corect, a fi gata să abandonezi o opinie anterioară pentru că ai descoperit că e falsă sau incompletă ori adevărată doar în parte înseamnă să te supui de la început adevărului şi să te faci disponibil faţă de gîndirea altuia. Un asemenea exerciţiu purifică sufletul, pentru că astfel el învaţă să prefere oricînd unei false certitudini adevărul şi

este gata să încerce un punct de vedere nou. În acest sens, orice experienţă de laborator poate fi profund educativă pentru suflet. O experienţă care supune o teorie la proba faptelor poate uneori — adesea — să răspundă : nu. Atunci cercetătorul se supune. Mai mult, el caută anume experienţa cea mai defavorabilă teoriei, pentru ca proba să fie cea mai severă cu putinţă. Căci adevărul pe care-l caută este pentru el mai important decît eventualul succes al teoriei sale.

Să preferi propriului tău punct de vedere adevărul: toată filozofia lui Platon este mai mult decît o doctrină; este *un exerciţiu* cu acest scop.

Teoria Ideilor

Orice pretenţie de cunoaştere, orice posesie a unei cunoştinţe trebuie, într-un fel, traversată şi depăşită pentru ca astfel să se realizeze o ascuţire a simţului nostru pentru adevăr şi bine. Aceasta e intenţia centrală a gîndirii platoniciene. În miezul acestei doctrine găsim *teoria Ideilor*. Platon este filozoful Ideilor.

Se poate spune că Platon a reluat vechea problemă pusă de Şcoala din Milet: ce anume persistă în cuprinsul devenirii şi al efemerului? Totul trece, tot ceea ce percepem cu simţurile sfîrşeşte prin a se destrăma şi a dispărea. Atunci, ce este permanent? Platon răspunde: Ideile. Ce sînt aceste Idei? Ele sînt adevărata realitate, cea din care derivă fiinţa lucrurilor din cuprinsul lumii.

Ideile nu sînt „reale" în acelaşi sens ca lucrurile. Ele întrunesc fiinţa şi valoarea. Sînt sursa fiinţei lucrurilor şi, totodată, izvorul binelui. Fiinţa este în acelaşi timp valoare. Fiinţa este valoare. A fi înseamnă a valora.

Ne aflăm aici la antipodul oricărei forme de nihilism modern, care are tendinţa de a socoti „ceea ce nu este" ca fiind mai pur şi mai bun decît „ceea ce este", pentru că „ceea ce este" comportă o anume cruzime. Pentru Platon, dimpotrivă,

„ceea ce este" are prin chiar acest fapt valoare, căci dacă ceva „este", este graţie participării sale la Idei.

La nivelul lucrurilor din lume, totul e nu numai *efemer*, ci pe deasupra *compus* şi *relativ*. Ideile, în schimb, cărora aceste lucruri le datorează fiinţa sînt *eterne*, *simple*, *absolute*.

Un exemplu. Să considerăm două frunze de arţar: spunem că ele sînt la fel. Vrem să spunem prin asta că se aseamănă foarte mult. În realitate totuşi, nu există două frunze de arţar perfect la fel. Ele sînt „la fel" doar aproximativ. Cum se explică totuşi că eu ştiu despre ele că sînt doar *aproape* la fel, deşi n-am întîlnit niciodată în lume lucruri *absolut* la fel? Chiar dacă desenăm nişte triunghiuri cu ajutorul instrumentelor geometrice, ele nu vor fi niciodată absolut egale. Putem, în schimb, să *gîndim* triunghiuri absolut egale şi să raţionăm cu privire la ele — este ceea ce facem în geometrie. Cînd spunem despre nişte lucruri empirice, cum sînt, de exemplu, frunzele de arţar, că sînt aproape la fel, dar nu absolut la fel, acest lucru se întîmplă pentru că ne raportăm la o cunoştinţă ce nu provine din experienţă. Dacă nu cunoaştem decît experienţa, nici nu vom înţelege măcar deosebirea dintre „aproape" şi „absolut". „Aproape" sau „cam" sau „aproximativ" sînt termeni care nu au sens pentru noi decît dacă-i comparăm cu „perfect" sau cu „absolut".

„Absolut"-ul însă nu ne este dat în experienţă. Iată de ce întregul nostru mod de a trăi experienţa implică raportarea noastră la un plan diferit de cel al experienţei şi inaccesibil acesteia. Găsim în noi *Ideea* de egalitate. Or, *Ideea de egalitate* este egalitatea perfectă, egalitatea în absoluta ei perfecţiune, fără nici un „aproximativ". Numai această Idee de egalitate în perfecţiunea ei absolută ne permite să gîndim şi să vorbim despre caracterul aproximativ al egalităţii lucrurilor din experienţă.

Ideile sînt absolutul. Dar nu cumva facem aici un salt? Trebuie înţeles că la Platon există un mare număr de Idei, cea de egalitate fiind doar una dintre ele. Există tot aşa Ideea

de dreptate, Ideea de frumos, Ideea de mărime, cea de micime etc.

În ce constă, aşadar, deosebirea dintre Ideea de mărime şi mărimea unui obiect? Un elefant, în comparaţie cu un şoarece, este mare. În comparaţie cu Himalaia, este mic. Cînd e vorba de lucruri pe care le percepem prin simţuri, avem de-a face întotdeauna cu un amestec, şi nu cu o idee în puritatea ei, nu cu absolutul Ideii. Platon ar spune: elefantul participă deopotrivă la Ideea de mărime şi la Ideea de micime. Ideea de mărime, considerată ca atare, este absolută. Aceasta nu înseamnă: mărime absolută, ci înseamnă că Ideea de mărime este în chip absolut în stare pură, excluzînd orice amestec cu Ideea de micime.

Platon vrea să ne arate că gîndirea noastră (fie că admitem sau nu că este aşa) implică un nivel ce nu provine din experienţă, dar de care depinde relaţia noastră cu experienţa. Graţie acestui nivel al Ideilor, absolutul se află pus în joc ori de cîte ori, referindu-ne la el, sesizăm relativitatea lucrurilor din lumea sensibilă. Acest nivel al absolutului se afirmă în adevăr, pe cînd relativul aparţine domeniului amestecului, al aproximaţiei.

De unde provine deci cunoaşterea Ideilor? Socrate, după cîte ştim, vorbea despre *Idei înnăscute.* Platon, la rîndul său, vorbeşte de *reminiscenţă.*

El se întreabă: dacă în experienţa sensibilă nu întîlnim nimic absolut, atunci de unde ne vin Ideile? Nu-i de-ajuns să spunem că sînt înnăscute. Trebuie să admitem că noi am contemplat Ideile *înainte de a ne fi născut.*

O dată cu naşterea, sufletul pierde amintirea clară a Ideilor. Îi rămîne însă un fel de nostalgie care-l face să încerce să se refere la ele, să le caute. Maieutica lui Socrate devine la Platon un proces de reamintire, de reminiscenţă. Educaţia tinde, înainte de toate, să suscite şi să facă eficace amintirea Ideilor contemplate odinioară, înainte de naştere.

Cuvintele „înainte de naştere" poate că ne par astăzi un pic stranii. Ele înseamnă „înaintea timpului". Această din

urmă expresie cuprinde, de bună seamă, o contradicţie logică: cuvîntul „înainte" nu are sens decît în timp. Noi, fiinţele omeneşti, sîntem scufundaţi atît de adînc în timp, încît nu ne putem elibera de el. Cînd îl auzim pe Platon spunînd că „sufletul a contemplat Ideile înainte de naşterea sa", acest „înainte" trebuie să ne facă să simţim zidul cu care temporalitatea ne înconjoară; să încercăm cu toate puterile noastre să percepem ceva ce se află dincolo de timp — chiar dacă rămînem incapabili să ne imaginăm aşa ceva. Este vorba de a ne forţa limitele gîndirii, limitele puterii noastre de înţelegere; să încercăm a înţelege, fie şi în formă negativă, ceea ce nu putem gîndi. În acelaşi sens, cu multe secole mai tîrziu, în epoca creştină, anumiţi convertiţi celebri au putut spune că la originea conversiunii lor a stat Platon.

Platon este în mod neîndoielnic un filozof care ne obligă să forţăm limitele gîndirii noastre. Înăuntrul obişnuitei gîndiri empirice, la nivelul lucrurilor sensibile, este cu neputinţă să-l înţelegem.

El face apel la libertatea esenţială care permite fiinţei umane să se depăşească pe sine. Este o formă reînnoită a avertismentului socratic „Ştiu că nu ştiu nimic". La Platon, el înseamnă: ştiu că am uitat. Trebuie, aşadar, să încerc să-mi reamintesc, să-mi readuc în minte Ideile, fără de care nu există adevărată cunoaştere.

La nivelul lucrurilor sensibile, nu putem avea, crede Platon, decît opinii, mai mult sau mai puţin probabile dat fiind că realitatea empirică însăşi aparţine domeniului aproximaţiei. Adevărata cunoaştere nu există decît la nivelul Ideilor. Omul se află *la mijloc*, între lumea sensibilă şi Idei. El nu poate să renunţe la Idei deoarece acestea sînt esenţiale pentru el; nu poate neglija nici lucrurile sensibile, pentru că, vrînd-nevrînd, prin intermediul lor trebuie să caute să-şi reamintească.

Atunci cînd încearcă să ne conducă acolo unde gîndirea raţională nu mai are acces, Platon recurge, spre a ne înlesni trecerea prin zid, la o *povestire mitică*.

Peştera

Dintre aceste povestiri, cea mai celebră este mitul peşterii. Platon ne descrie o peşteră adîncă. În fund de tot, stau înlănţuiţi nişte prizonieri, cu faţa la perete. Prin spatele lor, trece o cărare abruptă, pe care se perindă oameni şi obiecte. Dincolo de cărare, arde un foc mare, iar şi mai în spate se află intrarea peşterii, luminată din afară de soare.

Prizonierii nu-şi pot întoarce capul. Singurul lucru pe care pot să-l vadă este peretele din fundul peşterii, pe care observă perindarea umbrelor proiectate ale celor ce trec neîncetat pe cărare. Neputînd percepe nimic altceva decît aceste umbre, ei le iau drept realitate şi-şi concentrează toată atenţia asupra modului cum ele se succed. Unii dintre ei devin foarte pricepuţi şi, descoperind o anumită regularitate în perindarea umbrelor, ajung să prevadă revenirea uneia sau alteia.

Iată însă că unul dintre prizonieri se smulge din lanţuri. El se ridică cu greu, se întoarce cu mare efort şi descoperă cărarea, oamenii care trec, obiectele, focul. Se tîrăşte pînă la ieşirea din peşteră, şi iată-l, în sfîrşit, afară. Lumina zilei îl orbeşte atît de tare încît nu mai vede nimic. Este nevoit, spune Platon, să se deprindă puţin cîte puţin cu noua lui situaţie, cu noul mediu în care se află, contemplînd mai întîi nu lucrurile luminate, ci umbrele lor sau reflexele lor în apă. Treptat ajunge să se obişnuiască cu lumina zilei. Vine momentul în care e capabil să privească însuşi Soarele.

El a descoperit astfel o lume atît de extraordinară, de uimitoare, încît nu poate păstra descoperirea doar pentru sine. Cum să nu se întoarcă la tovarăşii săi din peşteră, ca să le spună: „Sînteţi nebuni dacă rămîneţi astfel înlănţuiţi aici, lăsîndu-vă amăgiţi de umbre.“ Iată-l deci coborînd înapoi în peşteră.

Aici însă e atît de întuneric, încît el nu mai distinge nimic. A pierdut obişnuinţa lumii umbrelor, şi acum se arată

mai stîngaci şi mai ignorant decît ceilalţi, ajungînd de rîsul tuturor.

Care e sensul acestei metafore? Umbrele proiectate pe fundul peşterii corespund lucrurilor sensibile cu care simţurile noastre ne-au obişnuit în viaţa de fiecare zi şi despre care credem că sînt întreaga realitate, singura realitate, dat fiind că nu cunoaştem alta. Nu ne dăm seama nici măcar de faptul că nu am percepe nici chiar aceste lucruri sensibile dacă în spate n-ar exista acel foc pe care noi nu-l observăm. Focul reprezintă puterea de a gîndi raţional, cu ajutorul căreia înţelegem lumea sensibilă — ceea ce astăzi se cheamă ştiinţa naturii. Platon, desigur, nu foloseşte acest cuvînt, dar este vorba totuşi de sesizarea regularităţilor din fenomene şi deci de descoperirea legilor. Ştiinţa ne permite să prevedem şi prin asta ne orientează înăuntrul lumii sensibile.

Lucrurile şi fiinţele ce se perindă acolo, pe cărare şi care sînt, de bună seamă, mai deslușite decît umbrele lor şi mai lesne de văzut corespund, fără îndoială, în gîndirea platoniciană, conceptelor intelectului şi, în particular, conceptelor matematice, deja cu mult mai reale, care determină structurile cu ajutorul cărora explicăm şi interpretăm experienţa lumii sensibile.

Lumea din afara peşterii este lumea Ideilor. De ce însă captivul eliberat nu este, la început, în stare să vadă această lume magnifică? Pentru că el însuşi trebuie mai întîi să devină capabil să privească Ideile. Orice cercetare filozofică este în acelaşi timp un exerciţiu care dezvoltă capacitatea de a cunoaşte ceea ce la început scapă privirii interioare. Fiecare om trebuie să-şi exerseze spiritul, să şi-l purifice pînă cînd va ajunge să poată vedea Ideile.

Cît despre Soare, el este, în metafora platoniciană a peşterii, Ideea Ideilor, Binele suveran, Ideea Binelui însuşi.

În Idei apar reunite fiinţa şi valoarea. Izvorul oricărei valori este Ideea Binelui suveran. Dacă celelalte Idei sînt valori, aceasta se întîmplă pentru că Binele este valoarea supremă. Fără Binele suprem, egalitatea sau dreptatea ar fi fără

valoare. Doar Binele suveran face să radieze, pornind de la el, valoarea tuturor celorlalte Idei.

Cine a contemplat o dată acest Bine suveran nu poate să păstreze această experienţă doar pentru sine. Aşa este condiţia umană: omul nu poate evada din sine, spre un dincolo ce n-ar mai fi uman; trebuie să revină mereu la locul său şi în timpul său, *hic et nunc*, şi doar cu condiţia acceptării limitelor sale ajunge să poată arunca o privire dincolo.

Sufletul

Platon consideră sufletul *nemuritor*. În *Phaidon*, unde ne povesteşte moartea lui Socrate, el pune, cum am văzut, în gura lui Socrate, o serie de dovezi ale acestei nemuriri. De exemplu: dat fiind că sufletul îşi poate reaminti cele contemplate înainte de naşterea sa, trebuie admis că la moarte el nu se stinge. Dar atunci, ce este sufletul? O Idee? Nu, răspunde Platon, nu-i o Idee, dar nu este nici lucru sensibil din lumea empirică. Sufletul *se aseamănă* cu Ideea pentru că, aidoma acesteia, este simplu, fără amestec cu altceva, şi nemuritor. Dar nu este o Idee. De ce? Pentru că Ideea este deopotrivă eternă şi simplă, aşadar *imuabilă*.

Sufletul, în schimb, are o istorie. Dacă n-ar avea o istorie, sufletul nu ar fi liber şi Binele n-ar avea nici un sens. Dacă ar exista doar universul imuabil al Ideilor şi dacă omul ar fi o Idee, orice alegere liberă ar fi anulată. N-ar mai exista bine şi rău. Sufletul poate să aleagă răul. Poate alege să se înjosească. Dar, după Platon, nu poate alege să moară. Nici viciul, nici răul nu-l pot ucide. Sufletul se mişcă singur, este liber, ceea ce înseamnă că el este însăşi decizia sa, fiind prin aceasta indestructibil.

Acestea nu sînt dovezi în sensul strict al cuvîntului. Adevărata dovadă a nemuririi Socrate o produce efectiv murind, pentru că modul în care moare este mărturia unui dincolo-de-timp.

Moartea ca eliberare, ca tămăduire, iată ceva ce ne apropie de gîndirea creştină şi orientală. La Platon însă, nu este vorba de o iluminare venită din lumea de dincolo, ci de o acţiune proprie omului, care nu se străduieşte nicidecum să scape de temniţa trupului său. E o acţiune de un gen aparte, un fel de arat pe care-l face omul, iar brăzdarul plugului este raţiunea. Ea îi ară spiritul, sufletul. În tradiţia occidentală, datele fundamentale ale condiţiei umane sînt cel mai adesea recunoscute şi acceptate. Este calea încarnării. Încarnarea este acceptată. Captivul, după ce a contemplat Ideile, se întoarce în peşteră. De-a lungul întregii istorii a gîndirii occidentale, asistăm la un du-te-vino între Idei şi lumea experienţei sensibile. Aşa a fost *dialectica* platoniciană, caracteristică pentru întreaga dezvoltare a Occidentului.

Eros

Dialogul intitulat *Banchetul* este consacrat în întregime temei iubirii. Un grup de prieteni se întîlnesc spre a lua masa împreună şi convin să rostească pe rînd cîte un discurs de proslăvire a iubirii. Textul ce rezultă de aici prezintă, între început şi sfîrşit, un admirabil crescendo. Socrate vorbeşte ultimul, dar nu în numele său: el pretinde a relata cuvintele unei femei al cărei nume nu va mai fi uitat niciodată în decursul istoriei gîndirii europene şi care în mod deosebit l-a inspirat pe Hölderlin: Diotima. Ea este cea care dă iubirii natura ei sublimă.

Între începutul şi sfîrşitul dialogului se săvîrşeşte un fel de convertire în sensul cuvîntului *eros*. La început, este vorba de iubirea senzuală. Mai departe, această iubire nu este nicidecum respinsă sau umilită: ea persistă, iar convertirea ce se săvîrşeşte o pătrunde şi o luminează.

La început, iubirea e dorinţă, însă într-un sens mai larg decît în limbajul erotic, romantic sau romanesc. Este dorinţă de ceva ce n-ai şi spre care năzuieşti. La sfîrşit, iubirea este filozofia însăşi.

Există aici un lucru care este important să fie înţeles. După Platon, erosul, iubirea este dorinţa, nostalgia, născută din bogăţie şi din sărăcie. Sărăcia face parte din esenţa sa, pentru că e clar că ceea ce doreşti nu posezi. Iar bogăţia sa constă în faptul că este capabilă să cuprindă în sine, sub formă de nostalgie, tocmai ceea ce nu posedă. Erosul este deci şi el *o stare intermediară*. Intermediară, totodată, între ştiinţă şi ne-ştiinţă. El doreşte să cunoască adevărul, ceea ce înseamnă că nu-l posedă; dar această dorinţă a sa de a cunoaşte n-ar fi cu putinţă fără o anume cunoaştere anticipată a adevărului după care tînjeşte.

Doar o „stare intermediară" poate fi iubirea, şi doar ca stare intermediară este filozofie. O ştim deja: însuşi cuvîntul „filozofie" e un cuvînt nostalgic, însemnînd „iubire de înţelepciune". Filozoful ştie despre înţelepciune atît cît e nevoie pentru ca s-o dorească, dar nu îndeajuns pentru ca s-o posede. Descoperim aici, în profunzime, cît este de indispensabilă, în condiţia umană, funcţia „sărăciei", adică a lipsei. Doar pentru că se raportează la inaccesibilele Idei şi tînjeşte după ele poate omul să aibă scopuri şi poate să cunoască libertatea. La nivelul ei cel mai înalt, cel al Ideilor şi al Binelui suveran, iubirea înnobilează şi transfigurează toate celelalte niveluri ale pasiunii.

Erosul lui Platon are un dublu caracter: pe de o parte, este posesie, pe de altă parte dăruire de sine. Departe de a le opune una alteia, de a o numi pe una bună şi pe cealaltă rea, Platon face din ele o unică realitate.

Statul

Problema politică, tema *polis*-ului este prezentă peste tot la Platon. El îi consacră anume două lucrări importante: *Republica* şi *Legile* — aceasta din urmă o scriere tîrzie.

Republica sa a fost interpretată în moduri foarte diferite. Pentru unii, ea descrie un model de stat ideal, iar paralelele pe care le trasează Platon între stat şi omul individual nu înseamnă nimic mai mult decît o ilustrare a acestui stat ideal.

Pentru alţii, în schimb, statul nu este în această lucrare decît o amplificare a omului individual, menită să înlesnească mai buna înţelegere a ceea ce omul trebuie să fie.

Poate că Platon nici n-a vrut să tranşeze. Lucrarea poate fi citită în ambele feluri.

Platon distinge în suflet trei niveluri: sufletul ca sălaş al dorinţei, rîvnitor, la nivelul pîntecului; sufletul curajos, aflat la nivelul diafragmei, gata să lupte, să cucerească, să se angajeze pentru o cauză sau alta; în fine, sufletul raţional, aflat în cap. Fiecare din cele trei niveluri este indispensabil, dar ele formează o ierarhie. La fel e cu locuitorii cetăţii. Ţăranii şi meşteşugarii se plasează la nivelul dorinţei; războinicii, la cel al curajului; iar magistraţii, la nivelul înţelepciunii.

Fiecărui nivel al sufletului îi corespunde o virtute proprie: sufletul deziderativ trebuie să posede virtutea cumpătării; sufletul curajos, virtutea curajului; iar cel raţional, virtutea înţelepciunii. Cînd fiecare din aceste virtuţi este practicată la nivelul corespunzător al sufletului, atunci virtutea cea mai înaltă, dreptatea, domneşte asupra întregului, fie că e vorba despre om sau despre stat.

Astfel, pentru Platon „dreptatea" înseamnă cu totul altceva decît pentru noi, cei de astăzi. Ea nu are mai nimic în comun cu egalitatea. O spune Platon însuşi: dreptatea înseamnă „armonie".

Sufletul e armonios, şi la fel şi statul, cînd partea deziderativă din suflet ştie să se înfrîneze, cînd ţăranii şi meşteşugarii îşi stăpînesc dorinţele; cînd partea curajoasă din suflet, pe de o parte, iar războinicii, pe de alta, nu cunosc laşitatea; cînd partea cugetătoare, înzestrată cu raţiune, iar, în cazul statului, magistraţii, se supun doar raţiunii. Armonia este dreptate, în sensul că într-o dreaptă ierarhie toate sînt la locul potrivit lor.

Avem aici o viziune conservatoare despre stat şi dreptate. Anumiţi comentatori din epoca modernă au redus gîndirea lui Platon la o „filozofie de clasă", ce reflectă obîrşia aristocratică a autorului. Ar fi vorba deci, după ei, de o doctrină „depăşită".

De bună seamă că, în filozofia statului pe care o dezvoltă, Platon caută din principiu stabilitatea. Un stat „armonios" sau „drept" ar fi, evident, un stat stabil. Trebuie totuşi ţinut seamă de faptul că, potrivit concepţiei platoniciene, virtuţile proprii claselor inferioare nu trebuie nicidecum să fie străine claselor superioare. Ţăranii şi meşteşugarii nu sînt datori să dea dovadă de curaj sau de înţelepciune; războinicii, în schimb, au, ca şi ţăranii şi meşteşugarii, datoria de a-şi înfrîna dorinţele. Cît despre magistraţi, de la ei se cere să fie capabili de cumpătare, aidoma ţăranilor şi meşteşugarilor, de curaj asemeni războinicilor, şi, în sfîrşit, de înţelepciune, virtute ce le este proprie.

În numeroase dialoguri, la fel ca şi în *Republica*, Platon respinge în mod hotărît orice doctrină ce recunoaşte în politică dreptul celui mai tare şi care face astfel din succes criteriul unic al legitimităţii şi unica sursă a fericirii. Pentru el, dimpotrivă, politica trebuie să se subordoneze moralei. Se înşală cine crede că un succes obţinut prin mijloace nedemne poate duce la rezultate bune.

Paralela trasată de Platon între stat şi individul uman este importantă din punct de vedere pedagogic. Platon spune, după Socrate: omul se poate înşela în privinţa binelui. Un interlocutor cinic susţine împotriva lui opinia că în politică orice mijloc este bun şi că doar scopul justifică mijloacele.

Platon replică: oare la fel se întîmplă şi în cazul sufletului? Iar dacă celălalt răspunde că da, Platon obiectează: nu-ţi dai seama că hotărîndu-se să se folosească de minciună sau de viclenie sufletul ar alege pentru sine boala şi nu sănătatea? Or, cine ar alege liber să fie bolnav?

La fel e şi cu statul. El se îmbolnăveşte atunci cînd politica lasă loc corupţiei, fie şi pentru un scop care în sine i-ar fi de folos. Şi aici ar fi vorba de o amăgire în privinţa binelui. Doctrina politică a lui Platon transcende nivelul politicii pure.

Desigur că Platon e dependent de concepţiile dominante din vremea sa. El nu este un gînditor politic „modern". Cum

însă tot ceea ce spune despre stat suscită în acelaşi timp la cititorul său un fel de exerciţiu al simţului moral, acest cititor, fără a se converti la doctrina platoniciană a statului, poate că va înţelege mai bine ce poate fi *virtutea politică* şi va interioriza exigenţele acesteia. El o va exersa şi va căuta s-o transpună în fapte, ţinînd cont de datele şi de provocările epocii noastre. Este, bunăoară, perfect posibil ca, exersîndu-se în a imita gîndirea platoniciană, să devină, în sensul modern al cuvîntului, un mai bun democrat.

În ochii lui Platon, fie că e vorba de stat sau de persoana individuală, esenţialul e întotdeauna *educaţia*. Cetăţenii trebuie formaţi în aşa fel încît să fie capabili să judece drept, să poată discerne adevăratul bine; să se poată călăuzi după lumea Ideilor; să poată răspunde unei exigenţe absolute, impusă nu de fapte, ci de Idei. Altfel spus: aceşti cetăţeni vor refuza în orice împrejurare să reducă acţiunea politică la o abilă folosire a tehnicilor de reuşită, graţie prezenţei statornice şi vii a Ideilor în spiritul lor.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITARĂ

ARISTOTEL
(384-322 a.Chr.)

A fost timp de aproape douăzeci de ani discipol al lui Platon şi a ţinut el însuşi prelegeri la Academie. Filip al Macedoniei l-a invitat să fie dascălul fiului său Alexandru. Platon fusese dascălul lui Dion, Aristotel a fost dascălul tînărului principe Alexandru; de fiecare dată, maestrul a sperat să-şi vadă într-o bună zi învăţătura transpusă în acţiunea politică a viitorului suveran. Dar, în timp ce Platon avea să fie îndurerat de moartea lui Dion, Aristotel şi-a putut vedea efectiv elevul luînd puterea şi devenind cuceritorul Alexandru cel Mare. S-a întors aşadar la Atena, unde a întemeiat propria sa şcoală, Şcoala „peripatetică" sau Liceul. Membrii acestei şcoli filozofau „plimbîndu-se" printre şirurile de coloane.

Către sfîrşitul vieţii, după moartea lui Alexandru, Aristotel a trebuit să se refugieze departe de Atena: partidul patriotic nu-i putea ierta legăturile cu familia domnitoare din Macedonia. S-a refugiat în insula Eubeea, murind aici în exil.

Sistemul lui Aristotel reprezintă o culme, dar o culme de un fel total diferit de opera lui Platon. Aceasta din urmă domină gîndirea filozofică prin intensitate şi profunzime. Reflecţia pe care ea o reclamă favorizează rodirea spiritului în toate direcţiile.

La Aristotel, întîlnim una din cele trei mari sinteze realizate în gîndirea filozofică în decursul istoriei sale. În Antichitate, în Evul Mediu, în epoca modernă a existat cîte un filozof care a încercat să unifice într-un sistem întreaga cunoaştere din vremea sa: Aristotel, Toma d'Aquino, Hegel. Operele lor reprezintă *cele trei sisteme de maximă cuprindere* ale gîndirii europene.

Sistemele

Să nu înţelegem lucrurile greşit: nici una din aceste sinteze nu reprezintă o simplă sumă de cunoştinţe, nici chiar o simplă punere în ordine a cunoaşterii înăuntrul sistemului, care ni s-ar înfăţişa ca un dulap cu lucrurile frumos aşezate înăuntru. Un sistem este altceva, este un concept destul de greu de conturat în filozofie.

Anumiţi filozofi au oroare de orice sistem, socotind că sistemul e prin însăşi natura sa o inevitabilă falsificare: imaginea pe care sistemele o oferă despre o cunoaştere unitară şi rotunjită este în chip esenţial contrară gîndirii cu adevărat filozofice. Astfel, de exemplu, filozoful Jean Wahl, care s-a stins din viaţă cu cîţiva ani în urmă, a citit cu multă admiraţie masiva lucrare a lui Karl Jaspers intitulată *Despre adevăr*, cu toate acestea, i-a adresat un reproş de principiu: „E o carte prea sistematică." Acest caracter sistematic era, în opinia sa, incompatibil cu neîncetata efervescenţă a reflecţiei pornind din adîncuri şi antrenînd rupturi repetate.

Alţi gînditori, dimpotrivă, ca de exemplu Aristotel, refuză, în numele exigenţei filozofice înseşi, să se mărginească la probleme parţiale sau punctuale, reflecţia lor simţind nevoia să se împlinească într-un tot. Ei consideră că orice demers filozofic are sarcina de a da formă unei totalităţi.

În prezent, se abuzează nu o dată de conceptul de totalitate, însă, dacă este judicios folosit, el îndeplineşte în filozofie o funcţie legitimă şi necesară. Spiritul filozofic se naşte din unitatea unei persoane, el este mărturia unităţii unui proces de gîndire. Semnul exterior al unităţii spirituale a unui subiect este tocmai forma unitară pe care o dă produselor gîndirii sale. Această unitate pe care ne-o înfăţişează este tocmai sistemul său. Un sistem este invenţia, crearea unei forme. Pentru un gînditor sistematic, întreaga cunoaştere din epoca sa, pe care o organizează într-un sistem, este aidoma materialului de care se serveşte un artist. El îi conferă formă prin sistem, care este totodată interpretarea dată de el mate-

rialului. Mai mult decît atît, forma sistematică impregnează în profunzime cu sensul său toată materia pe care o cuprinde.

Nimic nu este mai revelator decît să aprofundezi elementul sistematic din marile opere ce alcătuiesc sisteme. Aici poţi să descoperi, în şi mai mare măsură decît în enunţurile particulare, figura esenţială, „gestul" fundamental care le caracterizează pe fiecare din punct de vedere filozofic.

Filozofia este mereu pe drum, niciodată încheiată. Această caracteristică pare a fi contrazisă de unitatea închisă a sistemului. Trebuie să învăţăm să-i descifrăm sensul. Anumiţi filozofi — de exemplu, Kant — se consacră oarecum sistematic subminării oricărui început de sistem: esenţialul este, pentru ei, ceea ce nu se lasă nici redus la o formă, nici cuprins în ea, ceea ce scapă sistemului sau îl face să explodeze. Pentru a se exprima, ei au nevoie de eşec, de neîncheiere. Ei arată, ce-i drept, drumul ce conduce spre întreg, dar arată deopotrivă că pe acest drum ne aşteaptă eşecul. Alţii, dimpotrivă, încearcă să ofere cititorului totalitatea. Privind însă lucrurile mai de aproape, vom băga de seamă că eşecul se află de astă dată înăuntrul ei, conţinut oarecum în forma totalizatoare a sistemului.

Opera lui Aristotel îmbrăţişează toate domeniile: logică, ştiinţe ale naturii ca fizica, astronomia, biologia; psihologie, metafizică, etică, politică, fără a uita retorica şi celebra sa poetică.

Influenţa sa a fost imensă şi durabilă. Destinul istoric al operei sale a fost extraordinar. După ce s-a bucurat de mare celebritate în Antichitate, ea aproape că a dispărut din Europa în urma migraţiunii popoarelor. A revenit aici după un lung ocol prin Africa de Nord, Spania şi Galia, graţie învăţaţilor arabi. În Evul Mediu a redobîndit o influenţă puternică, din pricina căreia a intrat în conflict cu gîndirea creştină, căreia i s-a integrat, pînă la urmă, în secolul al XIII-lea. În cadrul Bisericii catolice, „doctorul angelic" Toma d'Aquino o citează ca pe o autoritate recunoscută.

Aristotel a fost un maestru al gîndirii raţionale, ocupîndu-se de logică, de categorii, de idei generale, de silogisme. În acelaşi timp, s-a preocupat cu pasiune de concret, de particular, de lucruri empirice individuale, de tot ceea ce întîlnim în experienţă. Această polaritate exterioară se face simţită pretutindeni în opera sa. Ea a pus în mişcare curente de gîndire prin mirarea pe care o stîrneşte problema raportului dintre fiinţa concretă singulară şi conceptul general. Aici nu este vorba de un dualism asemeni celui întîlnit la Platon. La Platon, avem lucrurile sensibile, care există graţie participării lor la Idei, şi avem pe de altă parte lumea Ideilor. Între cele două, într-o situaţie dramatică, omul. E ceea ce se cheamă dualismul platonician. Pentru el, se pune problema condiţiei umane, între lucrurile sensibile şi Idei. Nu aceeaşi este situaţia la Aristotel, unde se afirmă o dualitate diferită: singularul şi universalul, concretul şi generalul, adică abstractul. Această dualitate devine deosebit de eficace şi de puternică în gîndirea sa.

Noi concepte

Pe urmele lui Aristotel, oamenii de ştiinţă au studiat cantitatea şi calitatea a ceea ce există, recurgînd la categoriile de care ne servim pentru a gîndi. Aceste „categorii" sînt *concepte* care au fost, într-o măsură însemnată, introduse de Aristotel în limbajul tehnic al filozofiei. Concepte care astăzi ni se par ceva de la sine înţeles se ivesc la Aristotel în noutatea lor, au ceva aventuros pentru că privesc un domeniu unde înaintea sa noţiunile lipseau. Citindu-l, simţi adesea cum îşi încearcă cuvintele, cum îşi făureşte instrumentele pe măsură ce îşi construieşte expunerea. E un aspect fascinant al gîndirii sale: noi îl însoţim pas cu pas în timp ce descoperă şi numeşte concepte şi relaţii de care filozofia se va servi mai apoi fără încetare în decursul istoriei sale.

Ştiinţele se ocupă de cantităţile şi calităţile lucrurilor cu ajutorul categoriilor, în timp ce filozofia vrea să fie *ştiinţa cauzelor prime şi a fiinţei ca fiinţă.* Să încercăm să înţelegem aceşti termeni.

Ce înseamnă „cauze prime"?

Un exemplu: ştiinţa cercetează cauza dilatării metalelor. Ea răspunde: este căldura. Care e cauza căldurii? Focul. Şi aşa mai departe: poţi continua să urci seria cauzelor la infinit, nici una nefiind cauza primă. Dar care e cauza întregii serii? O asemenea întrebare privitoare la o cauză nu se poate pune: nu există cauză decît într-o serie, prin derivare.

Totuşi, după Aristotel, există o cauză primă, nu pentru ştiinţă, ci pentru filozofie: cauza primă este *fiinţa ca fiinţă.*

Cum să înţelegem asta? Noi nu cunoaştem fiinţa decît în chip de „aceasta" sau „aceea". N-am întîlnit niciodată fiinţa ca fiinţă. N-am întîlnit-o decît în chip de cutare fiinţă existentă: un om, un animal, o pasăre, obiecte, idei...

Filozofia, pretinde Aristotel, trebuie să se întrebe cu privire la fiinţă-ca-fiinţă.

Sesizăm aici extrema încordare a acestei gîndiri între interesul pasionat pentru realităţile concrete singulare şi exigenţa ei filozofică: trebuie cunoscută cauza primă, fiinţa ca fiinţă.

Cu privire la fiinţa ca fiinţă şi la raportul dintre ea şi realităţile trecătoare ale lumii sensibile ne-am întrebat deja, cînd am vorbit despre Parmenide. Doctrina fiinţei este *ontologia.* A pune întrebarea „ce este fiinţa?" înseamnă a pune o întrebare ontologică.

Fiinţa în sine sau fiinţa ca fiinţă Aristotel o numeşte *substanţă.* Deja Şcoala din Milet se servea de această noţiune, la fel şi Parmenide. Aristotel însă pune întrebarea cu o nouă acuitate. Substanţa, fiinţa ca fiinţă, care face ca ceva *să fie,* va fi considerată în ea însăşi. Filozofia devine încercare de cunoaştere a substanţei, deci esenţialmente ontologie.

Ştiinţa are ca obiect de studiu ceea ce e în mişcare, ceea ce trece, ceea ce e perceptibil prin simţuri. Filozofia, în

schimb, în calitate de ontologie, de metafizică — aici, cele două cuvinte sînt aproape sinonime — vizează ființa, care este imuabilă. Imuabilă nu în sensul că ar exclude orice devenire și orice corupere, ci în sensul că, de-a lungul tuturor schimbărilor, ea rămîne *ființa*. Acestea nu ating ființa. Ființa „poartă" schimbările, face ca lucrurile care se schimbă *să fie*, ea însăși fiind însă imuabilă, întrucît este ființă și nimic altceva.

Aș vrea să previn aici o posibilă neînțelegere. Cauza primă despre care vorbește Aristotel nu trebuie înțeleasă ca „început" al lumii. Nu despre asta e vorba. Este vorba de cauza primă fundamentală care face ca tot restul să ființeze.

Aici ne devin indispensabile cîteva din conceptele aristotelice. Mai întîi, perechea de concepte *materie* și *formă*. *Materia*, spune Aristotel, este *ființa în potență*. Ce înseamnă asta? Expresia „ființa în potență" nu desemnează nicidecum o ființă „deosebit de puternică", dimpotrivă. Materia, sau ființa în potență, este ființa întrucît nu și-a dobîndit încă întreaga sa determinație de „ființa asta", sau „ființa aceea", este ființa în starea de nedeterminare, care încă poate deveni „aceasta" sau „aceea". Să luăm un exemplu. Bunăoară un bloc de marmură din atelierul unui sculptor. Cîtă vreme nu l-a atins încă dalta sculptorului, acest bloc ar putea să se transforme în lespezi pentru o curte sau într-o statuie reprezentînd o fată, un animal ori un oștean victorios călare. Virtual, toate aceste figuri sînt în el. Ca bloc de marmură, el este determinat (nu este bloc de granit, nici morman de argilă); este însă nedeterminat sub aspectul a ceea ce va face din el dalta sculptorului. În această privință, el este încă o materie nedeterminată, conține tot felul de *virtualități*, dintre care numai una va deveni *actuală*, excluzîndu-le pe celelalte prin noile sale determinații. În acest sens — simplificînd — trebuie înțeleasă materia ca fiind, prin nedeterminarea sa, ființă în potență.

Astfel, materia este, am putea spune, un nivel al fiinţei, care *este* numai ca posibilitate, prin virtualitatea sa, „în potenţă". Blocul de marmură nu este *fiinţă în act* pentru că nu e încă determinat drept ceea ce urmează să devină, şi tocmai de aceea el este virtualmente, în potenţă, „aceasta" sau „aceea", ce poate încă să devină. El *este* ca posibilitate.

Forma, dimpotrivă, este ceea ce determină materia, ceea ce îi conferă determinaţia graţie căreia va trece de la „fiinţa în potenţă", la „fiinţa în act". A trece de la materie la formă înseamnă a reduce potenţialitatea (putinţa) materiei prin determinaţia formei. Dar înseamnă totodată a spori actualitatea, fiinţa în act. Aceştia sînt, dacă putem spune aşa, cei doi poli ai fiinţei la Aristotel. Materia este fiinţa în potenţă; forma este fiinţa în act, în sensul de actualizat, de actualizant — în sensul de „realitate eficace" (idee exprimată mai bine de cuvîntul german *Wirklichkeit*, în care se mai simte verbul *wirken*).

S-ar înşela cel ce şi-ar imagina materia ca fiind de o parte, iar forma de cealaltă. Nu, pentru Aristotel tot ce există are, în grade variabile, atît materie (fiinţă în potenţă), cît şi formă (fiinţă în act). Tot ce întîlnim în experienţă este în parte determinat şi în parte nedeterminat, adică în parte actualizat, iar în parte încă virtual.

Ajungem acum la o intuiţie fundamentală a lui Aristotel, intuiţie ce animă întregul său sistem, conferindu-i o unitate dinamică. Tot ceea ce posedă fiinţa în potenţă tinde să treacă la fiinţa în act. Tot ceea ce implică virtualităţi tinde să şi le actualizeze. Totul se străduieşte să cuprindă în sine mai puţină nedeterminare (materie) şi mai multă actualizare (formă). Toate fiinţele se orientează spre mai multă actualitate, determinare, fiinţă în act, formă.

Ca şi la Platon, la Aristotel Erosul, dorinţa este decisivă. „Climatul" este însă aici mult diferit: la Platon era vorba de Erosul uman; la Aristotel, Erosul e mai mult decît cosmic; este ontologic.

Să ne întoarcem la conceptul de cauză, concept central în gîndirea lui Aristotel. Termenul „cauză" în sensul său modern se aplică la o serie coerentă unde fiecare termen este un efect al termenului precedent şi cauză a termenului următor. La Aristotel, cuvîntul are un sens diferit. Ceea ce el numeşte cauză a ceva este în fond una din *condiţiile de realitate* ale lucrului respectiv. Toate condiţiile realităţii unui lucru se cheamă cauze.

Aristotel distinge *patru cauze*: cauza *materială*, cauza *formală*, cauza *eficientă* şi cea care este pentru el cea mai importantă: cauza *finală*.

Să reluăm exemplul de mai înainte cu blocul de marmură şi cu statuia. Exemplul n-ar trebui luat în sens literal, pentru că atunci nu ne-ar ajuta să înţelegem despre ce este vorba; şi totuşi, imaginaţia ne poate fi de ajutor.

Iată-ne, dar, în faţa unei statui ecvestre. Care este cauza *ei materială*? adică materia care-i condiţionează realitatea? Condiţia materială a realităţii sale este marmura. Fără ea, chiar dacă ar fi prezenţi sculptorul, reprezentarea statuii din mintea sa, dalta sa, dorinţa sa de a sculpta, nu am avea statuie. În acest sens (aristotelic), marmura este una din cauzele statuii, cauza materială. A doua cauză este cea *formală*, care face din această marmură o anume statuie ecvestră; forma a pus stăpînire pe materie şi i-a dat determinaţiile unei statui ecvestre, excluzînd toate celelalte posibilităţi ale cauzei materiale, tot ceea ce ar mai fi putut ea să devină. Forma a redus potenţialităţile marmurei, a actualizat-o într-o statuie ecvestră. Ce este însă cauza *eficientă*? Este ceea ce, prin acţiunea sa, face ca forma să pătrundă efectiv în materie, este munca depusă de sculptor cu dalta sa, care încarnează forma în materie şi care astfel actualizează marmura în statuie ecvestră. (Cauza eficientă este, fără îndoială, cea care se apropie cel mai mult de sensul modern dat conceptului de cauză.) În sfîrşit, cauza *finală*: cuvîntul „final" nu înseamnă aici că un proces se termină, că ajunge la sfîrşit, ci că are *un scop* şi deci *un sens*. Pentru Aristotel, scopul (ţinta) este

cauza întregului proces, fiindcă fără el acesta n-ar fi avut loc. Scopul este deci, şi el, o condiţie de realitate a statuii ecvestre — de exemplu, sculptorul voia să creeze ceva frumos sau să celebreze un eveniment glorios şi să-l fixeze în amintirea oamenilor.

În vederea acestui scop şi-a procurat el într-o bună zi un bloc de marmură, ochiul său lăuntric a conceput o formă, iar mîna sa a apucat dalta şi a lucrat asupra materiei, pînă cînd forma s-a înstăpînit pe materie. Scopul acesta este, aşadar, cauza decisivă a existenţei statuii.

Astăzi, sociologii ar situa la începutul întregului proces motivaţia, în sensul unui dat psihologic. Demersul lor este regresiv, reductiv. El nu coincide cu cauza finală a lui Aristotel. Pentru acesta, cauza finală nu priveşte numai acţiunile oamenilor: ea se regăseşte în structura lumii şi a fiinţei înseşi. Cele patru cauze sînt, într-un fel, ontologic constitutive fiinţei.

La Aristotel, forma se cheamă *eidos* — acelaşi cuvînt care la Platon desemnează Ideea. Există într-adevăr o anumită înrudire între forma aristotelică şi Ideea lui Platon. Dar există şi o deosebire fundamentală ce sare în ochi. Ambele noţiuni desemnează *o esenţă (ousia)*, un principiu inteligibil. La Platon însă, Ideea e eternă, imuabilă, transcendentă, ea există oarecum în sine, pe cînd *eidos*-ul lui Aristotel posedă o semnificaţie funcţională, dinamică în procesul de actualizare.

În decursul istoriei filozofiei întîlnim astfel, în mai multe rînduri, asemenea „perechi" de filozofi, care sunt studiaţi împreună, comparîndu-i şi opunîndu-i unul altuia. Descoperim pînă la urmă că cu cît par a fi mai apropiaţi unul de altul, cu atît sînt mai deosebiţi. La sfîrşit, ceea ce-i opune se dezvăluie cel mai în adînc, la însăşi rădăcina reflecţiei lor. Ne lovim atunci de imposibilitatea de a ne apropia în acelaşi timp de cele două moduri de a filozofa. Ne apropiem de unul, apoi de celălalt, dar nu putem pătrunde simultan în amîndouă.

Trebuie adăugat că marii filozofi devin, pentru gînditorii de după ei, mijloace de expresie, instrumente pe care le utilizează propria lor gîndire. Toţi filozofii au învăţat de la marii lor înaintaşi. Cînd mai apoi ajung să se lepede de ei, nu e vorba, în fapt, de o infirmare a acestora. Respingîndu-i şi utilizîndu-le limbajul, filozofii de mai tîrziu încearcă să-şi exprime propriile conţinuturi de gîndire, ceea ce le este distinctiv. Marii filozofi sînt, de aceeea, mai tot timpul rău înţeleşi, atacaţi, certaţi, dar într-un mod fecund. Istoria filozofiei ar putea fi privită şi ca istorie a unor neînţelegeri. Dintre acestea însă, unele sînt sterile, iar altele rodnice. Unii au pretenţia de a-i corecta, asemeni unor profesori, pe marii maeştri din trecut, subliniind cu roşu locurile unde, după părerea lor, aceşti mari gînditori s-au înşelat. (Foarte adesea este vorba de puncte centrale, esenţiale.) Adevăratul filozof însă nu atacă pe un vechi maestru decît pentru a formula mai bine un nou punct de vedere filozofic. Atacul devine mijloc de expresie.

Revenind acum la comparaţia dintre Aristotel şi Platon: la Aristotel forma este *imanentă*, ceea ce vrea să spună că ea acţionează înăuntrul materiei, că se imprimă în aceasta. Ideea lui Platon, dimpotrivă, este separată de materie, transcendentă, lucrurile sensibile neputînd decît să „participe" la perfecţiunea ei. Această deosebire are consecinţe importante, pînă la nivelul condiţiei umane. Astfel, la Platon problema raportului dintre suflet şi corp este greu de rezolvat. Sufletul şi corpul îşi sînt prin esenţă străine. Corpul e o temniţă pentru suflet. La Aristotel, această relaţie se prezintă cu totul altfel. Forma fiind imanentă, el dezvoltă o teorie a *unităţii* dintre suflet şi corp: sufletul este „forma" corpului.

Dacă ne întoarcem la teoria celor patru cauze, regăsim tema nostalgiei, a sforţării către altceva decît ceea ce este. Cele patru cauze converg spre actualizarea vizată, determină trecerea de la nedeterminare la determinare, de la fiinţa în potenţă la fiinţa în act. Aristotel dezvoltă *o concepţie dina-*

mică şi finalistă despre natură. Natura năzuieşte spre..., doreşte..., este însufleţită toată de Eros. *Eros* înseamnă iubire, dorinţă. În natură, lucrează un fel de artă, un fel de capacitate tehnică, orientată, finalizată, care modelează materia dinăuntru. La drept vorbind, natura tocmai asta este. Ea aparţine aceluiaşi ordin de realităţi ca inteligenţa. Între natură şi inteligenţă nu există ruptură.

Ne aflăm aici în faţa unui model de gîndire foarte diferit de cel al lui Platon. Dacă Platon s-a inspirat din vreun model, a făcut-o din cel al matematicilor, cu imuabila lor perfecţiune. Egalitatea perfectă a ecuaţiei matematice corespunde perfecţiunii Ideii. Modelul de gîndire aristotelic corespunde mai curînd celui al biologiei, al ştiinţei vieţii, unde domnesc dorinţa şi finalitatea.

Am vorbit despre dualismul lui Platon: lucrurile sensibile — şi Ideile. Ele constituie *două niveluri ale fiinţei*, ruptura dintre ele trebuind apoi să fie depăşită filozofic. La Aristotel, dimpotrivă, găsim o *scară a existenţelor*, o interpretare ierarhică a naturii: materia inertă; materia organică; organismul viu; în organism, organele. Graţie formei, organele alcătuiesc unitatea unei fiinţe vii; această formă este cea pe care Aristotel o numeşte *suflet*. Termenul nu este luat aici în sensul său spiritual uman: el desemnează principiul de viaţă care creează unitatea corpului viu.

De-a lungul întregii ierarhii a fiinţelor vii, găsim pe fiecare treaptă ascendentă tot mai multă fiinţă în act şi tot mai puţină fiinţă în potenţă. Această scară este deci dotată cu o finalitate îndreptată către o autonomie crescîndă. Cu cît este mai înalt gradul de organizare — aşadar, cu cît este mai mare unitatea pluralităţii —, cu atît sufletul acţionează cu mai multă forţă. Forma pune stăpînire pe materie, refulează nedeterminarea.

În natura vie, avem mai întîi plantele. Ele posedă funcţia nutritivă, prin care iau materie din mediul înconjurător şi şi-o încorporează. Forma lor asimilează materia inertă, care însă

poate deveni vie. Ele actualizează viaţa materiei în unitatea unui corp vegetal.

La un nivel mai înalt se află *animalul*. El este capabil de *senzaţie* şi *motricitate*. Aristotel se întreabă asupra tranziţiei, a *continuităţii* ce trebuie să existe între plantă şi animal. Şi răspunde: animalul e o plantă care şi-a întors rădăcinile înăuntrul său, prefăcîndu-le în măruntaie.

Fără doar şi poate că pentru biologul modern o asemenea afirmaţie nu prea are sens. Din punctul de vedere al cititorului filozof, ea păstrează totuşi un sens profund şi important. Ea îi dezvăluie modul de gîndire al lui Aristotel. Planta, prin rădăcinile sale, mai depinde în întregime de materia nedeterminată ce o înconjoară. Ea îşi ia hrana din această materie, rămînînd însă fixată în ea. Cînd trecem la animal, constatăm *o actualizare prin formă înţeleasă ca independenţă şi determinare*: rădăcinile interiorizate, devenite măruntaie, permit trecerea de la fixitatea vegetală la libertatea de mişcare, luminată la animal de percepţia senzorială. Forma a cîştigat teren.

Omul, în sfîrşit, este capabil de *gîndire*. El nu numai că-şi are rădăcinile în interiorul corpului, ci este pe deasupra capabil ca prin gîndire să unifice în spiritul său tot ce întîlneşte. El poate, gîndindu-l, să dea fiecărui lucru „formă" şi „unitate".

Această ierarhie a făpturilor, care merge de la materie la formă, de la plantă, trecînd prin animal, pînă la om, ne învederează acţiunea acestui Eros, a acestei cauze finale care se străduieşte să substituie fiinţei în potenţă a materiei nedeterminate şi pasive tot mai multă fiinţă în act.

Gîndirea lui Aristotel este profund finalistă. Cauza finală decisivă este dorinţa universală de formă, de act, de independenţă. Acest sistem, în pofida extensiunii sale, nu oferă o explicaţie totală şi definitivă. Oferă însă scheme de gîndire ce permit o cercetare fără de sfîrşit. În acest sens, în sistemul aristotelic nu avem de-a face cu o cunoaştere închisă, ci, mai degrabă, cu o invitaţie la cercetare.

Etica

În timp ce Platon menţine peste tot opoziţia dintre suflet şi corp, Aristotel, după cum am văzut, le subliniază unitatea. Şi aici însă vor exista grade. Cu cît sufletul se desprinde mai mult de materie, cu atît se înalţă mai mult. Cu cît este mai în act, cu atît mai puţin este supus pasiv materiei şi nedeterminării acesteia. Cu cît se determină mai mult ca libertate activă, cu atît mai mult este în act. În actualizarea sufletului există deci mai multe niveluri. La nivelul cel mai înalt, se situează intelectul, care comportă, la rîndul său, două niveluri: intelectul pasiv şi intelectul activ. Intelectul pasiv este, am putea spune, cel al captivilor ţintuiţi în peştera lui Platon: pentru a putea gîndi, ei au nevoie de umbre, aşadar depind încă de exterior, de materie. Intelectul activ, în schimb, îşi dobîndeşte autonomia, se smulge oricărei pasivităţi, materiei. El este, astfel, etern.

La Aristotel, nu apare totuşi ideea nemuririi sufletului personal. Nemuritoare e doar partea activă a intelectului, cu totul eliberată de materie. La acest nivel însă, sufletul este impersonal.

Noi, făpturile omeneşti, sîntem fiinţe de mijloc cărora li se potriveşte justa măsură. Această idee a justei măsuri se regăseşte în toate compartimentele doctrinei aristotelice şi, în particular, în etică. Fiecare fiinţă este determinată să îndeplinească funcţia pentru care e făcută. Noi, tot aşa, trebuie să facem lucrurile de care sîntem capabili, cărora le sîntem meniţi. Or, menirea noastră ca fiinţe umane este de a avea un suflet activ, care corespunde intelectului activ; tocmai spre aceasta năzuieşte întotdeauna virtutea. Virtutea omenească însă nu este un absolut. Ea indică, ce-i drept, absolutul, dar noi trebuie *să ne mulţumim cu justa măsură,* cea hărăzită oamenilor. Aristotel o numeşte *regula de aur.*

Fericirea — ea este pentru Aristotel binele suprem — nu se situează la extreme, fie ele şi cele mai înălţătoare. Pentru

om, fericirea rezidă în a acţiona în sensul virtuţii potrivite omului. Pentru el, nu există nimic mai bun. Este nevoie, de asemenea, ca omul să dispună de bunuri materiale îndestulătoare. Fericit nu mai este socotit aici muribundul ce urmează în sfîrşit să scape din temniţa trupului său. Nu mai este vorba de a da ascultare celei mai înalte aspiraţii a Erosului, ci de a urma regula de aur.

Politica

Aristotel, asemeni lui Platon, recunoaşte o foarte mare importanţă *politicii*, organizării statului. La el însă, întîlnim numeroase exemple luate din realitatea concretă şi care arată ce trebuie făcut în cutare situaţie, legat de cutare problemă specifică.

El analizează diversele structuri posibile ale statului şi diversele forme de guvernămînt, străduindu-se să dea în vileag posibilităţile, avantajele şi inconvenientele fiecăreia. Reflecţia sa politică îşi păstrează şi azi însemnătatea.

După Aristotel, fiinţa omenească este un *zoon politikon*, un „animal politic". Aceasta nu vrea să însemne că tot omul trebuie să devină politician, ci doar că fiinţa omenească este prin esenţa sa membru al unei societăţi organizate, al unui *polis*. *Polis* înseamnă „oraş-stat". Nu prin accident (adică în virtutea anumitor circumstanţe), ci prin chiar esenţa sa (în virtutea a ceea ce este) fiinţa omenească *e un cetăţean*. Drept care, problemele statului nu sînt pentru ea periferice sau fortuite, ci o privesc în chip esenţial, în calitatea ei de om.

Ca atare, pentru Aristotel idealul nu-l va reprezenta nici individualistul, pentru care statul nu înseamnă nimic, nici anarhistul, care nu recunoaşte nici o legătură, nici o regulă şi nici o datorie şi care numeşte autonomie arbitrarul pur şi simplu. Omul este un *zoon politikon* şi legăturile sale cu un stat sînt constitutive esenţei sale. *Polis*-ul însă nu este un simplu dat natural. Prin *polis*, este pusă în discuţie întreaga

problematică politică. În sînul *polis*-ului va trebui ţinut seama de toate dimensiunile umane. Astfel, toate chestiunile politico-etice se pun în termeni concreţi, pe planul realităţii, într-un stat determinat, cu cetăţenii săi obişnuiţi aşa cum sînt ei — şi se ridică problema găsirii unui echilibru între atîtea exigenţe diferite sau chiar contradictorii. Această idee de echilibru este aici decisivă.

Cele două exigenţe: cea de echilibru şi cea a unei strădanii către..., sînt pentru el centrale. Nu există, prin urmare, nici în etică, nici în politică vreun nivel static ce ar putea fi atins o dată pentru totdeauna. Trebuie să tindem necontenit să actualizăm cauza finală, să fim tot mai mult „în act", dar în acelaşi timp persistă factorul stabilizator şi moderator, regula de aur, echilibrul. Tensiunea dintre cele două se menţine şi caracterizează întreaga situaţie morală.

Aristotel, ca şi Platon, acordă o mare importanţă purificării sufletului. Aceasta se realizează, crede el, mai ales prin poezie, în contrast cu Platon care — el însuşi poet — era neîncrezător faţă de poezie şi voia să-l alunge pe poet din Republica sa. Pentru Aristotel, tragedia joacă înainte de toate un rol important în cetate. Marile tragedii sînt, în ochii săi, spectacole purificatoare, ele provoacă ceea ce el numeşte *katharsis*.

Publicul care retrăieşte desfăşurarea temei tragice resimte puternic, în punctul catastrofei finale, măreţia şi micimea fiinţei umane. Criza tragică prilejuieşte fiecărui spectator în parte şi tuturor împreună trecerea printr-o purificare (*katharsis*) care le eliberează sufletul de excesele afectelor şi de tulburarea pe care ele o pot genera.

Această purificare este mai puţin psihologică decît spirituală, mai puţin o defulare decît un cult. Omul traversează criza; iese din ea purificat; se înclină în faţa zeilor. Criza prin care trece nu-l aneantizează; el trebuie, în fapt, să ştie să se supună puterii divine.

În timpul unui spectacol tragic, spectatorul face oarecum, în chiar miezul crizei, experienţa coincidenţei în el a celei

mai intense activităţi cu cea mai desăvîrşită linişte, astfel că după ce lasă în urma sa confuzia pasiunilor omeneşti, el atinge — pentru o clipă — seninătatea divină.

Dorinţa şi plăcerea

Trebuie să ne întoarcem acum la ideea aristotelică de mişcare. Am vorbit despre ierarhia făpturilor care, la fiecare nivel, năzuiesc spre mai multă determinare, spre mai multă fiinţă în act, despre dorinţa ce le animă de a trece de la fiinţa în potenţă la actualitate. Fiecare fiinţă tinde să săvîrşească ceea ce-i stă în putinţă, aşadar să treacă de la virtualitate la act. Aristotel explică cum această dorinţă, ce însufleţeşte întreaga scară a făpturilor, este în cele din urmă încununată de plăcere. O fiinţă simte plăcere atunci cînd realizează capacitatea sa în act. Dorinţă, plăcere, act sînt la Aristotel teme constante. O dorinţă eternă însufleţeşte întreaga natură.

Această dorinţă eternă dă naştere, în filozofia lui Aristotel, unei idei profunde: *cea a unui timp etern*. Sîntem ispitiţi să credem că există o incompatibilitate între eternitate şi timp. Eternitatea este netemporală. Matematica, figurile geometrice sînt netemporale, nu sînt supuse timpului. Aristotel nu gîndeşte aşa: evidenţiind devenirea, fără de început şi sfîrşit, a tuturor lucrurilor, el dă la iveală ideea unui timp etern. Nu este vorba de un timp indefinit extensibil înspre trecut şi înspre viitor: natura sa e diferită, pentru că, în fond, ea depinde de „primul motor", despre care vom vorbi îndată. Vedem şi aici că Aristotel nu este clasificatorul static descris de unii comentatori. Mişcarea, în acest sistem, este prezentă pretutindeni. În cele din urmă, trebuie neapărat să existe *un prim motor*.

Pentru greci, nu există un Creator. Ei nu-şi pun problema începutului lumii. Nu şi-o pune nici Aristotel: nu există creaţie *ex nihilo*, din neant. În schimb, găsim la el ideea originii mişcării, ideea primului motor.

De acest punct avea să se ataşeze mai tîrziu cu deosebire gîndirea creştină.

Primul motor şi actul pur

Ideea primului motor pune minţii omeneşti una din marile probleme în care ea îşi întîlneşte propriile sale limite. Cum ar trebui conceput acest prim motor, care declanşează toate celelalte mişcări fără ca el însuşi să fie mişcat, dat fiind că el nu poate fi derivat din nimic altceva?

Aristotel ne spune despre el că este etern, ceea ce înseamnă că n-a avut început în vreun moment al timpului. „Etern" mai înseamnă că în orice mişcare el este cel ce mişcă şi că în acelaşi timp el transcende toate mişcările.

Iată de ce filozofia lui Aristotel este deopotrivă o filozofie a *imanenţei* şi a *transcendenţei.*

Primul motor se situează în timp, dar el nu este timp. El este unul, indivizibil, fără întindere, fără dimensiune. De ce? Pentru că este cu neputinţă să-l gîndim fixîndu-i limite. Dacă ar fi limitat, el n-ar putea să declanşeze o mişcare infinită. Dacă însă ar fi infinit, n-ar putea fi pe deplin „în act". Aici e locul să reamintim că pentru greci reprezentarea infinitului implica o imperfecţiune, o lipsă de formă şi deci de fiinţă.

Pe drept cuvînt, actul pur am putea să-l numim *Dumnezeu* şi să spunem atunci că totul în natură este animat de „dorinţa de Dumnezeu". Dar acesta nu e Dumnezeul care iubeşte făpturile şi le atrage către sine. La Aristotel, făpturile sînt cele ce prin dorinţă tind către actul pur. Întregul univers este, într-un fel, suspendat, prin dorinţă, de actul pur. Actul pur este binele suprem, inteligibilul pur, Dumnezeu.

El este suprema activitate, ceea ce-şi este propriul scop. El nu poate să năzuiască spre ceva mai înalt. El este gîndire, dar gîndire în act, fără nici o materie, fără nici un rest de potenţă, de nedeterminare. Este gîndirea care se gîndeşte pe sine.

Avem aici — ca să folosim o noţiune a lui Karl Jaspers — *un cifru*, un mod de exprimare simbolic. Un fel de mit filozofic: gîndirea ca act pur, care se gîndeşte pe sine însăşi şi îşi află împlinirea în această gîndire de sine.

O observaţie importantă: Aristotel arată că cele două extremităţi ale ierarhiei ontologice, care merge de la materie la formă, de la fiinţa în potenţă la fiinţa în act, se sustrag gîndirii noastre. Nu ne putem reprezenta nici materia ca pură potenţialitate, nici actul pur ca actualitate perfectă. De ce? Cînd gîndim materia, de exemplu „blocul de marmură", îi recunoaştem deja, inevitabil, o serie întreagă de proprietăţi determinate. Sîntem incapabili să gîndim materia ca pură potenţialitate, adică fără determinări. La fel de incapabili sîntem să-l gîndim pe Dumnezeu ca act pur. Totuşi, într-un anume fel, putem să întrevedem spre ce se orientează această expresie, capătul inaccesibil pe care-l vizează: suprema libertate, supremul adevăr, suprema perfecţiune a unei gîndiri ce nu se mai află în dispută cu sine — aşa cum o face totdeauna în noi —, ci-şi află în ea însăşi împlinirea.

Gîndirea divină, spune Aristotel, este gîndirea gîndirii. Ea este deopotrivă activitate şi împlinire, noi nu o putem imita. Omul nu e activ decît sub imboldul unei lipse, al unei nostalgii, al unei dorinţe. Actul pur îşi află împlinirea în sine însuşi.

Aristotel găseşte un reflex al acestei perfecţiuni în mişcarea circulară a universului. Prin spaţiu şi timp, universul reprezintă perfecţiunea actului pur. Forma circulară este forma ce se închide asupra sa însăşi.

Aristotel exprimă astfel în limbaj uman, în „cifruri" ceva din natura divinităţii.

Unde se află omul în acest univers? El trebuie să-şi găsească, la nivelul ce este al său, locul ce i se potriveşte. Locul acesta potrivit nu-i niciodată o extremă. Omul nu poate gîndi materia în stare pură, aceasta fiind prea nedeterminată; el nu poate gîndi actul pur, gîndirea gîndirii, pentru că aceasta îl

orbește. Extremitățile îi scapă. Omul este ființa justei măsuri. Virtutea sa nu trebuie să vizeze absolutul, ci măsura. Justa măsură nu înseamnă ceea ce se află la mijloc, ci ceea ce se dezvăluie spiritului care înțelege că extremele îi sînt inaccesibile. Deși capabil de transcendență, el știe că nu-și are locul la extreme. El își poate duce viața în echilibru, o viață de om, fidelă vocației sale pentru justa măsură.

Înțelegem astfel admirația lui Aristotel pentru tragedienii greci. Tragedia denunță lipsa de măsură a oamenilor, *hybris*-ul lor. Ducînd pînă la capăt consecințele acestei lipse de măsură, ea îi readuce pe oameni la justa lor măsură și la umilitate în fața absolutului.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERS

EPICURIENII

(secolele al IV-lea şi al III-lea a.Chr.)

Reamintesc mai întîi o precizare făcută la început: nu mi-am propus aici să scriu o istorie neîntreruptă a filozofiei europene. Mă străduiesc doar să pun în lumină, cît mai simplu şi mai pregnant cu putinţă, unele din ideile noi şi decisive pe care mirarea filozofică le-a ivit în decursul veacurilor, pentru ca anume probleme şi concepte să se impună cu adevărat în mintea cititorului, cu relieful şi miza ce le sînt proprii.

Vom studia acum două şcoli de gîndire, întîi Şcoala epicuriană, apoi cea stoică. Fiecare dintre ele a reprezentat cîte o tradiţie filozofică durabilă, a căror influenţă s-a făcut simţită, într-un mod mai mult sau mai puţin difuz şi discontinuu, în decursul secolelor. Ele au fost, de bună seamă, întemeiate şi dezvoltate de filozofi, dar au cunoscut o largă răspîndire în popor, la moralişti şi oratori, care împrumutau de la ele argumente şi maxime atunci cînd vorbeau în adunări publice. Ne putem imagina, de exemplu, mai ales la Roma, grupuri de cetăţeni ascultînd astfel de cuvîntări publice, cam cum se poate vedea astăzi în Hyde Park.

Dacă aceste şcoli au putut să devină atît de populare, este pentru că năzuiau nu atît la dobîndirea unei cunoaşteri — preocupare îndeobşte aristocratică şi restrînsă la o minoritate —, cît să acorde tuturor ajutor în sfera vieţii practice, să micşoreze temerile din pricina cărora oamenii se simţeau în nesiguranţă.

Fiecare dintre cele două şcoli dezvoltă cîte o teorie ce se vrea înainte de toate de ordin moral. Este vorba de adoptarea unei atitudini practice favorabile în faţa durerii şi a morţii. Învăţăturile teoretice, precum şi sfaturile pe care le dădeau

erau menite să-i ajute pe oameni — nu numai pe filozofi — să trăiască mai bine.

Cum spuneam, aceste două şcoli au străbătut secolele, sub diverse forme, cu multiple variante şi semnificaţii.

Epicur a trăit la sfîrşitul secolului al IV-lea şi în decursul celui de-al III-lea. Poetul latin *Lucretius*, care a trăit la Roma în secolul I a.Chr., a dezvoltat doctrina sa într-un lung şi celebru poem, intitulat *De rerum natura (Despre natura lucrurilor)*.

Doctrina epicuriană constă din trei părţi.

Prima este *canonica* sau *logica* şi cuprinde ansamblul normelor şi regulilor necesare în căutarea adevărului. A doua e *fizica*, adică teoria despre natură, în care sînt aplicate normele şi regulile din prima parte. Cea de a treia, care este cea mai importantă şi constituie raţiunea de a fi a celorlalte două, este *morala*, care determină scopurile de urmărit în viaţă şi ne recomandă mijloacele prin care să le putem atinge.

Potrivit epicurienilor, scopul filozofiei — al moralei luminate de canonică şi de fizică — este de a-i ajuta pe oameni să afle fericirea. Dar ceea ce ei numeau fericire era înainte de toate seninătatea sufletului. Trebuie realizată o stare lăuntrică de împăcare, de calm, numită de epicurieni *ataraxia*. Această ataraxie era contrariul indiferenţei sau al nepăsării. Ea avea drept fundament o radicală *independenţă* interioară faţă de orice ameninţare ce ar putea să apară, ca şi faţă de toate sursele de plăcere. Punctul central îl constituie refuzul individului de a deveni robul a indiferent ce. A deveni dependent faţă de o plăcere — nu doar faţă de un drog — înseamnă a deveni vulnerabil faţă de exterior, adică a-ţi expune pacea interioară şi deci fericirea unei potenţiale privaţiuni; căci orice lucru exterior şi căruia sîntem ispitiţi să ne aservim ne poate fi luat.

Pentru a dobîndi această pace, această „fericire", trebuie să ne facem o idee corectă despre natura în sînul căreia trăim şi despre legile ce o guvernează.

Care este principalul obstacol care ne împiedică să trăim în pace, să fim fericiţi? Teama. Care sînt principalele temeri care ne împiedică să fim fericiţi? Epicurienii răspund: *teama de zei şi teama de moarte.*

Trebuie, de aceea, cu ajutorul canonicii, să fie elaborată o fizică pe temeiul căreia să biruim teama de zei şi teama de moarte.

Epicurienii au creat o teorie a universului şi a naturii care se sprijină pe un dublu principiu: nimic nu provine din nimic şi nimic nu se pierde în nimic. Este un principiu ce susţine identitatea fiinţei. Nimic nu provine din nimic: într-adevăr, dacă vreun lucru ar putea proveni din nimic, atunci orice lucru ar putea să provină din orice altul. De ce? Pentru că nimic nu e mai opus unui lucru existent decît nimicul. Tot aşa, nici un lucru nu se pierde în nimic. Căci dacă ar exista lucruri care să se piardă în nimic, atunci — dat fiind că nimic nu provine din nimic — după o vreme n-ar mai exista absolut nimic.

Există, aşadar, o anumită constanţă a universului, care ar trebui ea însăşi să elimine teama de sfîrşitul lumii. Universul e un fel de totalitate infinită, eternă, el nu poate să piară.

Din ce e alcătuit universul? Epicurienii reiau teoria atomiştilor: există corpuri, există mişcare. Există de asemenea un spaţiu gol în care se află corpurile, altminteri acestea nu s-ar putea mişca. Ca şi pentru atomişti, corpurile sînt compuse din *atomi*, fiecare din aceşti atomi fiind insecabil, imuabil, deoarece este simplu (necompus). Fiind simplu, este de o natură inalterabilă. Atomii diferă unii de alţii prin figură şi mărime, ei sînt veşnic în mişcare.

Epicurienii vorbesc în această privinţă de o dublă mişcare. Prima se produce de sus în jos, fiind ca o ploaie verticală de atomi. Dacă însă atomii ar cădea vertical în vid, nu s-ar petrece nimic, pentru că nu ar veni niciodată în atingere unul cu altul. De aceea, epicurienii au admis că fiecare atom dispune, în cădere, de o anumită nedeterminare, care-i permite să se abată puţin de la verticală. Ei numesc *clinamen* acest

unghi de cădere, între verticală şi linia de cădere reală. *Clinamen*-ul îndeplineşte în sistemul lor o dublă *funcţie*. Pe de o parte, el permite explicarea faptului că atomii se ciocnesc unii de alţii şi ricoşează, a doua mişcare adăugîndu-se simplei căderi de sus în jos. Pe de altă parte, *clinamen*-ul permite ca în determinismul universului atomic să fie introdusă o nedeterminare şi să se admită, pornind de aici, prin derivare, o anumită libertate pentru fiinţa umană.

Cum fiecare atom are un *clinamen* diferit, multitudinea de atomi, în căderea lor oblică, se întîlnesc, se ciocnesc şi ricoşează în toate direcţiile. Unii din ei se agaţă de alţii, formînd combinaţii, dintre care unele sînt instabile şi se desfac repede, pe cînd altele sînt stabile şi reţin tot mai mulţi atomi, dînd naştere astfel fiinţelor reale ce populează lumea în care trăim.

Aşa se înfăţişează, în linii mari, doctrina despre natură a epicurienilor. Concepţia lor despre univers este integral *mecanistă*: totul decurge din mişcarea atomilor şi ciocnirile dintre ei, fără vreo intenţie sau spontaneitate din partea lor (exceptînd doar abaterea numită *clinamen*). În acest univers nu rămîne loc pentru nici un fel de finalitate. O cauză finală în sensul lui Aristotel este exclusă.

Cum poate fi explicată senzaţia într-un univers mecanist de acest fel? Un exemplu: văd la cîţiva metri de mine o ţesătură roşie. Roşul e acolo, ochiul meu aici. Cum se poate străbate această distanţă? Asemenea probleme nu se pun la fel atunci cînd determinismul e mai puţin riguros. Aici însă, atomii nu pot acţiona unii asupra altora decît dacă intră în contact.

Epicurienii au admis că există *emanaţii* ce se degajă din toate corpurile. Ei considerau aceste emanaţii ca pe nişte *simulacre* ale corpurilor, un fel de imagini asemănătoare corpurilor, dar infinit mai subtile decît acestea, fiind alcătuite din atomi mai rotunzi, mai netezi, mai mici şi mai mobili decît cei ce formează corpurile. Aceste imagini mai subtile ale corpurilor se desprind de ele, plutesc într-un fel prin

spaţiu şi ajung în atingere cu organele de simţ. (Nu putem sublinia îndeajuns cît de apropiată este schema acestei explicaţii de cea a nervului optic excitat de o rază luminoasă.)

După epicurieni, aceste imagini în miniatură, aceste emanaţii emise de obiecte vin în atingere cu organele noastre de simţ, ceea ce face să avem reprezentări adecvate despre realitate. Emanaţia este de aceeaşi natură cu obiectul de la care provine. Noi legăm emanaţiile unele de altele, ajungînd astfel să ne facem o imagine despre univers.

Raţiunea acestui mod de a descrie natura o constituie voinţa de a înfrînge teama de zei şi teama de moarte.

Este clar că pornind de la o „fizică" de felul acesteia, nu mai avem nici un motiv să ne temem de zei: tot ce se petrece în lume este guvernat de o necesitate mecanică. În lume nu poate exista intenţie de vreun fel — nici de a ocroti, nici de a pedepsi. O astfel de fizică nu lasă loc pentru mînia sau capriciile zeilor. Oricît de groaznică ar putea fi o catastrofă naturală, ea se produce fără să intervină vreo agresivitate cît de mică în privinţa noastră. Zeii, aşadar, nu sînt de temut. Anumiţi epicurieni au dezvoltat un fel de mit despre zei. I-au conceput pe aceştia ca sălăşluind undeva, foarte sus, printre stele, desprinşi de toate şi senini. Aceşti zei nu se amestecă în treburile omeneşti; cîteodată urmăresc cu o privire amuzată spectacolul de jos al pasiunilor şi conflictelor omeneşti. Din partea lor n-avem de ce să ne temem şi n-avem nimic de sperat.

Nici moartea nu e de temut. Ce este, în fond, moartea, dacă totul e compus din atomi?

Este împrăştierea radicală a atomilor din care sîntem alcătuiţi. Căci sufletul e compus şi el din atomi, din atomii cei mai subtili şi mai mobili. El nu este deci nemuritor. Atomii sufletului se împrăştie într-o bună zi. Teama noastră de moarte este la fel de puţin motivată ca teama de timpul de dinaintea naşterii noastre. Unul dintre epicurieni spunea: cîtă vreme existăm, moartea nu există; cînd vine moartea, noi nu

mai există. Astfel, se poate spune, într-un anumit sens, că moartea nu ne *atinge* niciodată.

Iată, dar, o schemă intelectuală şi afectivă surprinzătoare: departe de a căuta refugiul împotriva morţii în negarea ei sau în neputinţa ei faţă cu realitatea unei vieţi veşnice sau nemuritoare, epicurienii, dimpotrivă, găsesc un reazem împotriva morţii în chiar radicalitatea ei. *Tocmai pentru că* moartea e atît de radicală, nu avem de ce să ne temem de ea.

Marele poem didactic al lui Lucretius nu rămîne totuşi la această seninătate fără de speranţă. El este plin de aşteptare şi de străduinţe către ceva mai bun. Numai că această aşteptare nu e nici religioasă, nici metafizică. În această primă filozofie mecanistă a naturii găsim, astfel, spre surprinderea noastră, prima teorie a evoluţiei şi a progresului uman. Acest progres nu se datorează unei Providenţe sau vreunei divinităţi care ar fi Actul pur, nici unei mişcări ce ar permite transcenderea lumii întru contemplarea Ideilor. Nu: ideea fundamentală este că într-un univers pur mecanist omul este capabil să realizeze progrese. În cartea a cincea a poemului său *Despre natura lucrurilor*, Lucretius schiţează istoria progreselor înfăptuite de oameni, începînd din epoca preistorică, unde pentru ei viaţa însemnase luptă, primejdie, efort şi osteneală neîncetate, pînă în stadiul civilizaţiei din vremea sa. În această scriere, civilizaţia se înfăţişează ca un proces pozitiv, jalonat de cuceririle cele mai de preţ, care aduce oamenilor şi le va aduce şi în continuare tot mai multă libertate. Această viziune epicuriană despre istorie se opune radical orientării obişnuite a gîndirii antice, pentru care epoca de aur se află într-un trecut îndepărtat, ca o origine legendară, de la care pornind omenirea nu poate decît să decadă.

Acestui mit al îndepărtatei epoci de aur dispărute, Lucretius îi opune mitul progresului. E adevărat că lumea n-a fost făcută pentru noi; noi am învăţat însă să ne folosim de ea şi să o adaptăm într-o anumită măsură scopurilor noastre.

A te naşte, spune Lucretius, nu-i o mare fericire. Copilul plînge cînd vine pe lume. Mai apoi însă fiinţa umană învaţă

să se servească de lucrurile ce există în lume, căutînd în acelaşi timp să dobîndească faţă de ea independenţa senină în care-şi află deopotrivă demnitatea şi fericirea.

El va căuta plăcerile. Pentru ca progresul să-i asigure însă în acelaşi timp seninătatea sufletului, plăcerile pe care omul le caută nu trebuie niciodată să-l subjuge. El trebuie înainte de toate să rămînă stăpînul lor, astfel încît nici o dorinţă să nu-i poată tulbura sufletul. Epicurienii nu predică, aşadar, nici o abstinenţă din raţiuni morale. Asceza nu e valabilă decît atunci cînd constituie o condiţie a independenţei. Trebuie să învăţăm să ne stăpînim dorinţele şi plăcerile, să rămînem stăpîni pe opţiunile noastre şi să alegem plăcerile cele mai simple, căci, cu cît acestea sînt mai complicate, cu atît sînt însoţite de mai multe rele şi griji. A te mulţumi cu puţin, a-ţi fi suficient din ce în ce mai mult ţie însuţi înseamnă a te apropia de independenţa senină. A trăi fără suferinţă şi teamă echivalează, în cele din urmă, pentru epicurieni, cu plăcerea supremă.

Înţeleptul este fericit şi sigur de fericirea sa, pentru că nu se teme de nici o pierdere. Lui nu-i e teamă nici de sfîrşitul lumii, nici de moarte, nici de zei.

Vom vedea îndată că, în ciuda unor opoziţii profunde, doctrina Şcolii epicuriene era mult mai în acord cu cea a Şcolii stoice decît pare la prima vedere. Pentru că ceea ce recomanda ea era un fel de asceză fără privaţiuni, o asceză subtilă, inteligentă şi echilibrată — aş putea spune civilizată — care asigură seninătatea.

STOICII

(secolul al III-lea a.Chr.)

Numele lor vine de la *stoa*, termen ce desemna porticul unde se adunau.

Stoicii au exercitat o influenţă foarte puternică în Antichitate şi, într-un anumit sens, se poate spune că au jucat un rol important pentru istoria culturii noastre în ansamblu. Încă şi astăzi calificăm drept *stoică* o persoană sau o comportare, chiar fără a ne referi la doctrina Şcolii stoice. Cînd vorbim însă de *stoici*, îi desemnăm astfel pe gînditorii ale căror concepţii şi atitudine morală se leagă în mod expres de o tradiţie filozofică bine definită.

Şcoala stoică a dăinuit mai mult decît cea epicuriană. Chiar şi în secolul al II-lea după Cristos găsim reprezentanţi iluştri ai Şcolii stoice, a cărei influenţă s-a prelungit mult după aceea. Personalităţi ca Poseidonios, Cicero, Seneca, Epictet, Marc Aureliu au fost profund influenţate de ea.

Structura doctrinei stoice este asemănătoare celei a doctrinei epicuriene. Şi ea are trei părţi, cea mai importantă fiind cea de a treia. Are acelaşi scop — de a-i învăţa pe oameni cum trebuie să trăiască. Tot ce nu este în ea de ordin moral serveşte în fapt la pregătirea moralei. *Morala* (etica) este aici lucrul esenţial. Găsim şi aici o *logică* (sau teorie a cunoaşterii), o *fizică* (sau teorie a naturii), din care se trag pînă la urmă concluzii privitoare la comportamentul just al oamenilor.

Logica stoică este complexă. Nu vom reţine aici din ea decît un element, cel numit de stoici *apercepţie comprehensivă*. Termenul acesta desemnează o impresie clară, evidentă, produsă de lucruri în suflet. Prin claritatea sa, această impresie obţine consimţămîntul sufletului, oferind funda-

mentul cunoaşterii şi al ştiinţei. Se poate spune că apercepţia comprehensivă este o formă particulară a „experienţei evidenţei" de care sîntem capabili. A avea experienţa evidenţei înseamnă a sesiza prin gîndire o reprezentare sintetică ale cărei elemente constitutive impun coerenţa în aşa măsură încît formează un tot. Atunci cînd spunem: pricep, înţeleg, declarăm că o evidenţă s-a impus spiritului nostru. Că am „văzut" o anumită evidenţă strălucind între elemente diverse, cu o pregnanţă ce exclude orice fel de îndoială. Apercepţia comprehensivă, prin claritatea cu care e percepută unitatea ei sintetică, se impune astfel spiritului cu puterea evidenţei.

Nu găsim la stoici nici Ideile lui Platon, nici formele actualizatoare ale lui Aristotel. Pentru ei, percepţiile sensibile constituie izvorul întregii noastre cunoaşteri. Avem nevoie acum de o noţiune la care va mai trebui să revenim ceva mai încolo: aceea de *nominalism*. Nominalismul este o concepţie filozofică potrivit căreia orice idee generală nu-i decît o abstracţie, un nume, un cuvînt, niciodată o realitate. Real este doar particularul concret.

Stoicii spuneau: văd calul, dar nu văd cabalitatea. Aceasta înseamnă că noţiunea generală de cal nu-i decît un nume inventat, căruia nu-i corespunde în natură nici un obiect. În natură nu întîlnim niciodată decît cai determinaţi, individuali, nu calul în general sau generalitatea calului sau Ideea de cal. Stoicii sînt, aşadar, nominalişti: ideile generale, conceptele nu sînt decît nişte nume. (Cînd vom vorbi despre filozofia Evului Mediu, vom vedea cum apare acolo concepţia opusă — realismul —, potrivit căreia adevărata realitate este tocmai conceptul, ideea generală.)

În logica lor, stoicii sînt, prin urmare, nominalişti. Dar fizica lor? Ea se află la antipodul celei epicuriene. În timp ce epicurienii concepeau un univers mecanic în care totul se explică prin căderea şi ciocnirile unor atomi imuabili, fără o finalitate de ansamblu, fără intervenţia zeilor, stoicii reiau ideea unui univers coerent, pătruns şi guvernat în întregime de o acţiune divină, de un *suflet al lumii* ce acţionează în

întreaga natură. Universul este într-un fel corpul pasiv al acestei raţiuni divine, al acestui suflet al lumii. Recunoaştem aici ideea lui Heraclit, a *logos*-ului care menţine echilibrul în univers. Un fel de suflet universal, cu care sufletul omului (focul său interior) comunică neîncetat.

Ca şi pentru Heraclit, sufletul omenesc este pentru stoici o parte a focului creator, şi el pătrunde întregul corp aşa cum sufletul divin este răspîndit prin întregul corp al universului.

Totul e Divinitate şi Divinitatea e tot; aceasta înseamnă *panteism*. Potrivit şcolii stoice, Divinitatea nu este în afara realităţii şi în realitate nu există nimic care să nu aparţină Divinităţii. Divinitatea şi lumea sînt una. Esenţa lucrurilor şi ordinea ce le leagă într-un tot sînt de natură divină. De aceea, înlănţuirea cauzelor nu aparţine hazardului, ci Divinităţii.

Există, în miezul acestei filozofii, un fel de adoraţie a ordinii naturale şi a destinului. În fapt, destinul şi ordinea naturală coincid. Din acest motiv, destinul şi Providenţa nu se mai opun, ci se confundă. Divina raţiune imanentă guvernează toate lucrurile *ca o cauză finală*. Cauza finală este cea care dă naştere cauzelor particulare, acestea convergînd, toate, spre ea.

Ce loc elăsat în concepţia stoică *libertăţii*? Asupra acestui punct persistă o anumită ambiguitate. Pînă unde se întinde libertatea de acţiune a oamenilor şi care-i sînt limitele? Stoicii spun: lumea fiind raţională, divină, libertatea umană trebuie să existe — întocmai ca la Heraclit: omul este capabil să menţină contactul dintre focul său lăuntric şi cel care animă universul şi să se supună raţiunii cosmice. Libertatea şi supunerea coincid în libera adeziune la binele suprem. Regăsim în mai multe rînduri, sub forme variabile şi cu accente diferite, această schemă de gîndire la cei mai mari filozofi.

Pentru că libertatea nu echivalează cu o alegere arbitrară. La limită, ea constă în a recunoaşte o necesitate perfectă şi în a i te supune.

Atingem astfel, înainte de a vorbi despre morala stoicilor, *problema răului*. Într-o doctrină ca aceea a lui Epicur, această problemă nu se pune. Totul depinde de hazard (sau de necesitatea mecanică), de ciocnirile dintre atomi. Dacă răul sau suferinţa există, aceasta se explică pur şi simplu prin funcţionarea lumii reale.

În schimb, într-o doctrină conform căreia universul e cîrmuit de o Raţiune universală — fie ea imanentă sau transcendentă —, problema răului se pune. Omul se opreşte, uluit, în faţa faptului că răul există. El trăieşte în intimitatea lui această problemă. Cum de este posibil răul, cînd în lume domneşte sufletul divin? Pentru stoicism, problema se pune cu acuitate deosebită dat fiind că, după el, divinul şi lumea sînt una. Divinitatea este temeiul oricărui lucru — în sensul „cauzelor" lui Aristotel: în calitate de condiţie a existenţei. Ea este deci şi cauza răului. Cum e posibil aşa ceva?

Răul este corelativ binelui. În absenţa răului, binele n-ar avea nici un sens. Răul este deci necesar. Fără el, n-ar exista nici excelenţă, nici valoare. Căutarea valorii, a excelenţei în lume ar fi imposibilă. Răul este deci necesar binelui.

Apoi, zic stoicii, ceea ce noi numim rău este rău, într-adevăr, însă numai din punctul nostru de vedere, întotdeauna limitat. În schimb, raportat la întreg, la totalitatea lumii, el este un bine. Aici avem de-a face cu perfecţiunea şi domnia legii divine. Omul reuşeşte să biruie răul în măsura în care devine capabil să depăşească punctul său de vedere limitat. Cînd întîlneşte răul, el trebuie să devină capabil să se înalţe pînă la legea divină, pentru care răul nu este decît un element indispensabil.

Este aceasta o modalitate de a-i îndemna pe oameni la o totală şi pasivă supunere faţă de evenimente aşa cum se produc ele? Nicidecum, Etica stoică e o etică activă. Chiar *o etică eroică*. Stoicul aplică practic în viaţă viziunea sa despre lume, prin hotărîrile şi acţiunile sale. Faptul că lumea e divină nu-l dispensează de nici un efort. În aceasta rezidă măreţia doctrinei.

Binele suprem constă în acordul cu sine, iar prin aceasta în acordul cu Raţiunea universală şi cu legea divină. Acest acord exprimă deopotrivă binele, virtutea şi fericirea. Nu există altă fericire, altă virtute, alt bine decît acest acord. Toate celelalte bunuri pe care le putem poseda, de care putem sau nu putem dispune, trebuie să ne devină puţin cîte puţin indiferente. Stoicii spun că omul care doreşte ceea ce nu depinde de el este un sclav.

Ei cer cetăţenilor să participe la viaţa societăţii, să fie politiceşte activi, să-şi asume responsabilităţi şi să se achite de toate îndatoririle lor, să vegheze la ordinea statului — şi nu întîmplător, de exemplu, tocmai stoicii au participat cel mai mult la crearea dreptului roman, ale cărui importanţă şi influenţă au dăinuit prin veacuri pînă în zilele noastre. Ordinea statului, structura sa raţională trebuie să se afle în acord cu Raţiunea universală. Aceasta e intenţia fundamentală a dreptului roman: să creeze o ordine care să fie conformă cu însăşi ideea de ordine şi deci şi cu raţiunea. Tot în acest scop, cetăţenii trebuie să fie angajaţi politic şi să ia parte la dezbaterile publice.

Epicurienii spuneau, dimpotrivă, că a te ocupa de treburile statului echivalează cu a semăna în suflet nelinişte şi tulburare. Pentru a trăi fericit, omul trebuie să se limiteze la viaţa privată, la cîţiva buni prieteni şi să-şi menajeze înainte de toate tihna interioară. Stoicul, în schimb, atunci cînd se angajează în treburile publice, se simte lăuntric în acord cu raţiunea eternă ce guvernează lumea şi este una cu ea. De aici mai decurge o consecinţă: pentru el, toate experienţele prin care poate trece, succesele şi deopotrivă eşecurile, nu sînt realitatea ultimă. Există întotdeauna un „dincolo", o depăşire posibilă, seninătatea de neclintit a sufletului, care-i asigură, pînă şi în toiul luptei, o distanţă lăuntrică.

Măreţia gîndirii stoice în asta rezidă. Etica îl leagă pe stoic de întreaga lume, ea îi impune datoria de a colabora cu ceilalţi oameni şi în acelaşi timp îi prezervă distanţa lăuntrică, în aşa fel încît el este în acelaşi timp în acţiune şi din-

colo de ea, depăşind neîncetat acţiunea imediată spre a redobîndi esenţialul.

Să mai comparăm o dată cele două şcoli: în pofida opoziţiei lor radicale în ce priveşte concepţia despre lume şi caracterul atitudinii lor faţă de stat, există între ele o asemănare profundă în materie de etică. E drept că epicurienii îl sfătuiesc pe individ să se limiteze la o tihnită viaţă privată, pe cînd stoicii preconizează o participare activă la viaţa publică; că primii îndeamnă la căutarea plăcerii, chiar dacă sub controlul unui discernămînt înţelept, în timp ce ceilalţi cer o voinţă de neclintit în decizie şi acţiune. Totuşi, ei se regăsesc împreună în idealul fiinţei umane pe care-l împărtăşesc, caracterizat înainte de toate prin independenţă lăuntrică, prin invulnerabilitate la tot ce poate surveni din afară. Cele două şcoli converg acolo unde omul transcende tot ce-i poate fi dat sau luat.

Astăzi în jurul nostru nu mai există epicurieni sau stoici. Totuşi s-ar putea ca fiecare dintre noi să mai aibă în el cîte ceva şi din unii, şi din ceilalţi.

Nu mai putem să fim epicurieni: civilizaţia noastră este prea activă, ţesătura ei e prea deasă, comportînd pentru fiecare prea multe şanse şi ameninţări, pentru a ne putea mărgini să administrăm fiecare contul nostru personal de plăceri şi dureri. Pe de altă parte, veacuri de istorie crudă şi de reflecţii dureroase ne-au făcut prea vulnerabili — şi totodată prea conştienţi de vulnerabilitatea noastră — pentru a ne mai fi accesibil eroismul impasibil al stoicilor.

Un exemplu: după Dostoievski nu mai putem să fim stoici. El a dezvoltat în noi o sensibilitate potrivit căreia vulnerabilitatea este pusă în valoare — ea aparţine de acum esenţei omului, ca şi cum fără ea n-ai mai fi pe de-a-ntregul o fiinţă umană. Noi nu mai putem renega această moştenire. Totuşi, chiar fără a adera la doctrina stoicilor, putem regăsi neîncetat în preajma lor simţul măreţiei umane, putem reînvăţa cum trebuie concepută şi stimulată aspiraţia către

ea, cum poate şi trebuie această măreţie să rămînă pentru noi o normă, desigur inaccesibilă, dar care nu se cade uitată niciodată.

Şi acum o scurtă privire asupra *Şcolii sceptice*. După marile doctrine ale lui Platon şi Aristotel, după întreg acest evantai de filozofi diferiţi şi chiar opuşi, a venit vremea cînd gînditorii au fost cuprinşi de îndoială: este în genere posibil să ştim ceva? Scepticismul a devenit o stare de spirit deliberată şi a elaborat propria sa învăţătură. Oamenii voiau să rămînă deschişi îndoielii. Mirarea filozofică se mira acum de propria-i diversitate.

Epocile de acest fel nu produc mari sisteme. Ele sînt însă oarecum sarea istoriei filozofiei, pline de întrebări pătrunzătoare. Nimeni nu poate trăi numai în îndoială. Iată de ce există în îndoială un imbold ce repune mereu în mişcare interogaţia filozofică, obligînd-o să meargă mai departe. Marele nume al Şcolii sceptice este Pyrrhon din Elis, care a trăit în secolul al IV-lea a.Chr. în Grecia. Montaigne face foarte dese referiri la el, iar „pyrrhonismul" a devenit un concept filozofic.

La sfîrşitul Antichităţii, lumea greco-romană s-a arătat deosebit de receptivă la cele mai diferite influenţe: orientale, iudaice, de inspiraţie mai ales mistică. Filozofia zisă *elenistică* este impregnată de ele. Aici e locul să menţionăm numele lui *Plotin*. În lucrarea de faţă, deliberat incompletă, nu vom vorbi despre gîndirea sa, dar trebuie să semnalăm, în treacăt, importanţa operei acestuia. Influenţa gîndirii sale, în care se amestecă diversele curente din epocă, s-a făcut puternic simţită în decursul veacurilor.

E de asemenea momentul să amintim universul de gîndire şi credinţă creat, în primele veacuri după Cristos, de filozofi greci şi creştini precum *Clement din Alexandria, Origene* şi mulţi alţii. Ne mulţumim aici să-i menţionăm, reamintind astfel şi caracterul acestei cărţi ale cărei lacune sînt mari şi numeroase.

SFÎNTUL AUGUSTIN
(354-430 p.Chr.)

Augustin a trăit într-o epocă în care este greu de făcut deosebiri între filozofie şi teologie, fiind în ambele domenii unul dintre cei mai mari. S-a născut în 354 în Nordul Africii. Mama lui era creştină şi foarte cucernică. În tinereţea sa, după cum singur povesteşte în celebrele-i *Mărturisiri*, Augustin a dus o viaţă desfrînată. De foarte timpuriu însă, a fost iniţiat în filozofie, în principal prin operele lui Cicero, aşadar pe calea tradiţiei stoice.

Avea treizeci şi trei de ani cînd, după o perioadă de studii filozofice, s-a convertit pe neaşteptate. După propria-i apreciere, convertirea la creştinism a pregătit-o în el lectura lui Platon, apoi cea a lui Plotin. (După cum am menţionat deja, nu este singurul care pune convertirea sa pe seama influenţei lui Platon. Într-adevăr, nu poţi „mima" în sinea ta demersul gîndirii platoniciene fără să te deschizi unei transcendenţe. Or, o expresie esenţială a creştinismului este: „Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta...", afirmaţie ce vizează o altă lume. Tocmai o asemenea mişcare a spiritului, depăşind datul spre ceea ce nu e dat, este îndemnat fără încetare să efectueze cititorul lui Platon, exersîndu-se astfel întru gîndirea transcendentă graţie unui necontenit du-te-vino între lumea noastră sensibilă şi realitatea Ideilor. Dialogurile platoniciene pot fi astfel considerate drept „exerciţii spirituale" ce uneori pregătesc conversiuni religioase.

Augustin a murit în 430. Era pe atunci episcop al Hipponei. Cele mai cunoscute scrieri ale sale sînt *Cetatea lui Dumnezeu*, o încercare de justificare a creştinismului prin istorie, şi *Mărturisirile*, unul din textele cele mai remarcabile

din cîte există în filozofie, dar care nu oferă nici un sistem, nici o expunere sistematică a unui ansamblu de cunoştinţe.

A scris şi opere mai pur teoretice şi chiar sistematice, în care reflecţia filozofică se desfăşoară în mod coerent, dar întotdeauna orientată spre Revelaţie şi conversiune.

Gîndirea lui Augustin pendulează între filozofia antică şi creştinism, între filozofie şi religie, între filozofie şi teologie. Problemele se pun, în consecinţă, altfel decît înainte, sau cel puţin în termeni diferiţi. Chiar şi atunci cînd problemele înseşi se aseamănă, ele sînt plasate într-o altă lumină. Gînditorul se referă la o altă experienţă, precum şi la autorităţi pînă atunci necunoscute în filozofie. Învăţătura sa trebuie să se conformeze unei tradiţii date, unei Revelaţii. Şi se mai adaugă încă un lucru: ca urmare a convertirii sale religioase, această filozofie reclamă mai puţin o coerenţă raţională (condiţie a evidenţei), se preocupă mai puţin de continuitatea sa intelectuală, întemeindu-se mai mult pe o experienţă trăită a sufletului şi a inteligenţei: tocmai capacitatea sa de a-l face pe cititor să retrăiască această experienţă îi dă un plus de greutate şi forţă de persuasiune. Într-o filozofie de acest gen, teoria e întotdeauna *existenţială*, pentru că se înrădăcinează în experienţa religioasă singulară a autorului, în experienţa credinţei.

Să luăm un exemplu: strălucita carte a XI-a a *Mărturisirilor*. Ai sentimentul că Augustin se aventurează într-o pădure virgină unde n-a pătruns încă nici o făptură omenească: el pune *problema timpului*. Şi se miră: timpul, pentru noi, înseamnă trecutul, viitorul şi prezentul. Or, timpul trecut nu mai este, viitorul nu este încă, iar prezentul nu-i decît o limită punctuală între cele două. Cum să înţelegem aşa ceva? Unde este, aşadar, „timpul"? A dispărut, s-ar zice că nu e nicăieri. Şi, în mijlocul acestei cercetări fără precedent, al acestei explorări într-un mediu virgin, Augustin se întrerupe ca să se roage lui Dumnezeu: „Ajută-mă, Doamne, căci nu-nţeleg nimic". El înnoieşte neîncetat legătura dintre rugăciunea sa

şi interogaţia sa raţională, dintre teorie şi experienţa existenţială a credinţei. Raţiunea însăşi devine instrument existenţial, iar evidenţa raţională devine un har al lui Dumnezeu.

Pentru Augustin, ca şi pentru ceilalţi gînditori creştini, se pune întrebarea privind raportul dintre credinţă şi raţiune.

Raţiunea îşi are propriile ei exigenţe, a căror valabilitate nu recunoaşte limite. Ea nu tolerează să fie constrînsă să-şi întrerupă interogaţiile în faţa unor limite prescrise şi nu se lasă niciodată intimidată. Ea nu înţelege să recunoască nici o autoritate exterioară, căci asta ar însemna să se renege pe sine. Credinţa, pe de altă parte, se referă la o Revelaţie care, pentru credincios, este mai aproape de adevăr decît cunoaşterea ce i-o procură raţiunea, pentru că la izvorul Revelaţiei se află însuşi Dumnezeu. Dumnezeu însuşi a vorbit, El care ne-a dăruit raţiunea. Credinţa nu poate fi deci subordonată raţiunii. Drept urmare, problema relaţiilor dintre cele două se pune cu o acuitate cu totul nouă, datorită afirmării unei religii revelate, a Cuvîntului divin, a unei doctrine care, deşi enunţată în limbaj omenesc, vine totuşi direct de la Dumnezeu.

Aici însă se cere înţeles un lucru: formulată în aceşti termeni, problema nu poate fi decît artificială în ochii unui credincios creştin cum este Augustin. Pentru el, credinţa *precede* raţiunea şi înţelegerea. Credinţa este primită la început ca revelaţie, dar şi ca o condiţie prealabilă pentru înţelegerea intelectuală de care ea însăşi are nevoie şi pe care o caută spre a se înţelege pe sine; spre a înţelege ceea ce crede. Augustin găseşte celebra formulă: *credo ut intelligam*. Nu: cred, *deşi* înţeleg, sau: cred, *dar* vreau să înţeleg, ci invers: cred *pentru ca* să înţeleg. Vedem aici ce anume caracterizează în chip esenţial atitudinea credinciosului faţă de raţiune.

Trebuie să mergem pînă la rădăcină. Cine se mulţumeşte să respingă un asemenea mod de gîndire ca fiind „depăşit" sau ca fiind un „demers filozofic impur", acela îşi refuză orice posibilitate de adevărată înţelegere filozofică. Acest mod

de gîndire nu-şi dezvăluie sensul decît celui ce consimte să-l reproducă existenţial. În fapt, el n-are sens decît pentru credincios. Ne-credinciosul care, cu toate acestea, vrea să prindă acest sens trebuie, de aceea, pe cît posibil, să *imite* lăuntric atitudinea credinciosului, pentru că altminteri nu-i rămîne decît s-o înlăture — ceea ce, la drept vorbind, nu constituie o soluţie filozofică.

Ideea directoare este deci că credinţa precede înţelegerea, dar totodată că ea caută înţelegerea — *fides quaerens intellectum* — şi că ea, credinţa, este o condiţie indispensabilă a acestei înţelegeri. „Cred pentru ca să înţeleg." Aceasta înseamnă că esenţialul nu poate fi cunoscut doar cu ajutorul raţiunii. Pentru ca raţiunea să atingă ceea ce urmăreşte, trebuie să fie dată mai întîi hrana credinţei. Raţiunea singură nu ar reuşi.

Absurdul — altfel spus, contradictoriul — joacă la Augustin un rol important. El reia formula mai veche: *cred pentru că este absurd,* care înseamnă: tot ceea ce ascultă de regulile logicii noastre este mai întîi omenesc; în schimb, ceea ce e divin, ceea ce se situează dincolo de rînduiala omenească şi, ca atare, transcende logica noastră nu se lasă în nici un chip redus la aceasta. Care va fi deci semnul divinului atunci cînd oamenii încearcă să-l gîndească? Tocmai acesta: eşecul demersului logic. Altfel spus: divinul nu poate fi gîndit decît prin intermediul unor contradicţii, sub forma absurdului. Absurdul devine astfel un semn al divinului. Să luăm aminte însă: absurdul nu e recunoscut ca atare şi nu-şi dobîndeşte semnificaţia decît pentru o gîndire supusă logicii. Contradicţia nu este eficace şi nu are realitate decît prin intermediul intelectului şi raţiunii, care o înţeleg şi o repudiază. Anumite spirite se delectează cu contradictoriul şi se complac în el: acesta nu le descurajează. Dar asta înseamnă că ele au renunţat la raţionalitate şi că pentru ele absurdul nu mai există, iar contradicţia şi-a tocit ascuţişul.

Încă o dată: „Cred pentru ca să înţeleg." Să înţeleg ce? Aşadar, ce anume merită înţeles mai mult ca orice altceva? Din punctul de vedere al credinţei, evident, *Dumnezeu.*

Dumnezeu este cel dintîi „obiect" pe care credinţa, ajutată de gîndirea raţională, se străduieşte să-l înţeleagă. Pentru început, cu privire la el se impun enunţuri negative: nimic nu e mai presus de Dumnezeu: nimic nu e exterior lui Dumnezeu; nimic nu există fără Dumnezeu. Apoi i se pot atribui toate calităţile morale: dreptate, bunătate, înţelepciune. I se pot recunoaşte toate proprietăţile metafizice: atotputernicie, omniprezenţă, omniscienţă, veşnicie. Toate aceste calităţi şi proprietăţi reunite constituie substanţa sa, fiinţa sa. Dar, spunînd asta, n-ai spus încă nimic: în fapt, aceste cuvinte îşi schimbă sensul cînd sînt aplicate lui Dumnezeu. Cînd vorbim, de pildă, despre atotputernicia lui Dumnezeu, cuvîntul „atotputernicie" capătă un sens mult diferit de cel pe care-l are cînd este aplicat altor fiinţe ce pot să fie — mai mult sau mai puţin — puternice. Tot astfel, a atribui lui Dumnezeu omniprezenţa înseamnă a da noţiunii de „prezenţă" un cu totul alt sens decît cel pe care-l are atunci cînd vorbim de prezenţa unei făpturi oarecare într-un anumit loc. A vorbi despre veşnicia lui Dumnezeu înseamnă a vorbi de cu totul altceva decît de foarte îndelungata dăinuire a unei fiinţe oarecare pe care am întîlnit-o în timp. A te referi la bunătatea lui Dumnezeu, înţelegînd prin asta că Dumnezeu nu poate în nici un chip să fie rău fără a înceta de a fi Dumnezeu, înseamnă a da termenului „bunătate" un cu totul alt sens decît atunci cînd e vorba de o fiinţă ce poate şi trebuie neîncetat să aleagă între bine şi rău.

Folosim, aşadar, pentru a vorbi despre Dumnezeu, cuvintele limbajului nostru omenesc, dar trebuie într-un fel să le *traducem* mereu, la un alt nivel.

Cînd vorbim despre Dumnezeu, limbajul nostru se transcende pe sine. Prin această transcendere de sine, el ajunge să se contrazică. În felul acesta, contradicţia devine semn al divinului: „Cred pentru că e absurd." Ceea ce înseamnă: recunosc — contradicţia poate fi semnul divinului.

Categoriile lui Aristotel nu se mai aplică. Gîndirea se izbeşte de antinomii. În cele din urmă, nu poţi să spui decît

ceea ce Dumnezeu nu este şi astfel să vorbeşti despre Dumnezeu *în termeni negativi.*

Cînd Augustin spune că Dumnezeu e omniprezent, nu avem de-a face cu un panteism, căci pentru panteist Dumnezeu şi lumea sînt una şi aceeaşi realitate. Augustin afirmă, urmînd Biblia: *Dumnezeu a creat lumea ex nihilo*, din neant.

Pentru prima dată în gîndirea occidentală, găsim în creştinism, pe urmele tradiţiei ebraice, ideea Creaţiei din nimic. Dumnezeu există, aşadar, „înaintea" lumii şi, într-un sens ce ne scapă, „înaintea" timpului. Dumnezeu este astfel transcendent. Creaţia n-a avut loc decît pentru că el a vrut-o. Iubirea lui Dumnezeu dă naştere lumii. Toate aceste cuvinte n-au sens decît pentru credinţă. Ele nu au sens literal. Nu au decît sensul pe care li-l găseşte credinţa.

Se pune atunci problema limbajului. În ce limbă putem vorbi despre Dumnezeul creştin? Întrebare ce se va pune apoi neîncetat. Pentru că în spiritul nostru există o dimensiune unde limba nu mai e de-ajuns. Trebuie găsite căi indirecte, viclenii, artificii, pentru a o face ca, în ciuda inadecvării sale esenţiale, să exprime ceea ce vrem să semnificăm.

Să luăm aici ca exemplu o problemă centrală din gîndirea lui Augustin: *Treimea.*

Treimea semnifică, în tradiţia creştină, cele trei Persoane într-o singură Persoană divină. Misterul celor trei care sînt una şi al uneia care este întreită: Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh. La Augustin, Treimea dobîndeşte o semnificaţie filozofică, ancorată într-un dat esenţial: pentru creştinism, *Dumnezeu are o istorie.*

În tradiţia greacă, nu am întîlnit nicăieri o concepţie despre divinitate conform căreia aceasta să aibă, în sensul filozofic al cuvîntului, o istorie. Dumnezeu ca substanţă sau ca Act pur este veşnic şi nu are istorie. Am văzut că, după Platon, sufletul e asemeni Ideilor, dar că nu este Idee, tocmai pentru că are o istorie. Ideile nu au istorie, ele sînt imuabile.

În tradiţia iudeo-creştină, nu există numai o istorie a naturii ca istorie a universului; nu există numai o istorie a omenirii ca istorie a popoarelor şi culturilor; ci există şi o *istorie supranaturală*, în care Dumnezeu însuşi dobîndeşte un caracter istoric. Istoria supranaturală, care începe cu Creaţia lumii pornind de la neant şi care devine mai apoi, prin păcatul originar şi viaţa şi moartea lui Cristos, o istorie a mîntuirii, se împlineşte în acelaşi timp în Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu însuşi a fost răstignit în persoana Fiului. Cum trebuie înţeles acest articol de credinţă, care, după Augustin, precede înţelegerea? Cum să înţelegem că Dumnezeu, Unul etern şi absolut, poate avea o istorie? Să încercăm mai întîi să desluşim această problemă.

După toate cele spuse deja, cititorul înţelege, fără îndoială, de ce ceea ce e Unu pare la început să excludă orice istorie. Ceea ce e Unu este prin esenţa sa imuabil. Ne putem imagina o schimbare a dispoziţiei a ceea ce e multiplu, nu însă o modificare a ceva înăuntrul a ceea ce e Unu. Să ne amintim: fiecare atom este imuabil pentru că e unu. Ceea ce e în chip absolut Unu nu poate avea istorie.

Iată însă că Dumnezeul istoriei supranaturale, sau al istoriei creştine a mîntuirii, e un Dumnezeu care are o istorie. El este *deopotrivă* etern, deasupra oricărei istorii, şi supranatural-istoric. Tocmai aici îşi află locul Treimea: înăuntrul lui Dumnezeu ceva trebuie să se poată *petrece*. Pentru ca acest lucru să poată fi gîndit, trebuie ca Dumnezeu, care este Unu, să fie în acelaşi timp plural. Astfel, introducerea Treimii face „inteligibilă" o libertate istorică a lui Dumnezeu cel etern. Augustin descoperă astfel o justificare şi totodată o interpretare filozofică a Treimii.

Treimea nu poate juca acest rol decît dacă unicitatea *şi* istoricitatea sînt efectiv menţinute. Dacă cei doi termeni nu sînt menţinuţi cu fermitate, dacă unul este sacrificat sau subordonat celuilalt, sensul dispare îndată. Ambii trebuie să subziste ireductibil, să se susţină reciproc şi să se condiţioneze unul pe celălalt.

Iată motivul pentru care Augustin atacă ereziile, şi cu deosebire arianismul. Aceste erezii ameninţau însăşi funcţia Treimii, unele subordonînd cele trei Persoane unităţii divine, altele, dimpotrivă, sacrificînd unitatea divină pluralităţii celor trei Persoane.

O remarcă privitoare la termenii învăţăturii trinitare: în ea se vorbeşte despre „trei Persoane în una". Acest concept de „Persoană" se pretează la anumite confuzii.

Doctrina trinitară a fost la început formulată în greacă: s-a vorbit despre cele *trei ipostaze*, ceea ce, de fapt, însemna trei moduri de manifestare, trei aspecte ale... Mai apoi, „ipostaze" s-a tradus în latină prin cuvîntul *personae*, care nu corespunde cuvîntului modern *persoane*, ci înseamnă mai degrabă „roluri" sau „personaje" în sensul distribuţiei dintr-o piesă de teatru. Fiecare piesă de teatru latină prezintă, pe prima pagină, lista personajelor ce urmează să intre în scenă, ele fiind *personae*. Acest termen mai păstrează ceva din grecescul *ipostaze*, adică „roluri" constitutive ale unităţii divine. În limbile moderne, în schimb, bunăoară în franceză (sau în română — *n.t.*), ideea celor trei Persoane se îndepărtează mult de cele trei „roluri". Ar trebui, fără îndoială, regăsit sensul de *trei funcţii, trei aspecte* active, care permit *relaţii* înăuntrul unităţii şi simplităţii divine.

Tatăl este esenţa divină, fiinţa lui Dumnezeu; Fiul este Cuvîntul, adică Adevărul — pentru că avem adevăr începînd din momentul în care fiinţa vorbeşte. În densitatea originară a fiinţei nu există încă adevăr, pentru că nu există nici o posibilitate de eroare — sau cum am vrea să numim ceea ce s-ar abate de la fiinţă. Fiul deci, care este Cuvîntul, este Adevărul. Iar Sfîntul Duh este iubirea, prin care Tatăl dă naştere Fiului. Cum s-ar putea concepe iubirea altfel decît ca iubire de..., iubire pentru...?

Toate cîte am spus aici nu rezolvă nicidecum misterul Treimii. Important este doar ca cititorul să nu rămînă la imaginea de negîndit a trei persoane în sens fizic ce-ar trebui să nu fie decît una, pentru că aşa ceva ar fi un nonsens. Ter-

menul grecesc şi cel latinesc ne pot veni aici în ajutor. Nu trebuie să vrem să ne reprezentăm Treimea. Despre ea nu ne putem face nici o imagine. Putem însă să recurgem la ea pentru a încerca să ne apropiem, prin propria noastră libertate, de istoricitatea transcendentă a lui Dumnezeu unul şi etern — căutînd să înţelegem şi neizbutind — şi pentru a trăi experienţa abisului absolut care ne desparte de ea.

Să examinăm mai îndeaproape problema originii lumii şi a creării sale, aşa cum se pune ea într-o perspectivă biblică. Omul se uită în jurul său şi se miră: cum s-a format lumea? Această problemă nu are soluţie. Şi fără îndoială că nici nu poate să aibă, dată fiind structura însăşi a minţii noastre.

Grecii admiteau că a existat dintotdeauna un fel de „materie primă" a universului, iar filozofii încercau să explice, recurgînd la imagini mai mult sau mai puţin mitice, cum anume, pornind de la acest dat, s-a format în cele din urmă universul, aşa cum îl cunoaştem. Un exemplu: teoria *haosului* iniţial, din care apoi s-a născut *cosmosul*, adică lumea ordonată, regulată şi armonioasă.

Tradiţia iudeo-creştină recurge la noţiuni total diferite. Cartea Facerii povesteşte, în manieră mitică, cum universul a fost creat din neant.

Creaţie pornind de la neant. Un Dumnezeu atotputernic face ca lumea să apară din neant. Există Dumnezeu, există lumea, nu însă şi o materie originară dată dintotdeauna. Istoria Creaţiei ridică *problema timpului*, care de atunci s-a tot pus în decursul veacurilor: cîtă vreme Dumnezeu *este*, în eternitatea sa, timpul nu există; aşa fiind, cum putem înţelege că Dumnezeu, „la un moment dat", a creat lumea? (Şi trebuie subliniat că în acest context expresia „la un moment dat" rămîne cu totul de neînţeles.) De ce „în acel moment" şi nu în altul? Singurul răspuns posibil, dar care depăşeşte înţelegerea noastră, este: *Dumnezeu a creat deodată lumea şi timpul.*

Este cu neputinţă de stabilit un raport direct între timp şi eternitate. Trebuie să vedem clar cum se pune problema şi că totul depinde de modul cum înţelegem timpul şi eternitatea. Avem de-a face aici cu una din acele probleme pe care filozofia le pune la limitele chiar ale gîndirii noastre. Nu putem să punem timpul şi eternitatea faţă-n faţă pentru a le confrunta şi a descoperi ce raport există între ele. Trebuie mai întîi să ne dăm seama că fiecare din cei doi termeni nu are sens decît prin celălalt. Sensul pe care noi înşine îl dăm timpului şi eternităţii determină relaţia ce o pot avea în gîndirea noastră existenţială. Această relaţie depinde de modul cum fiecare dintre noi se situează existenţial în timpul său faţă cu eternitatea.

O scurtă paranteză: remarca de adineauri nu priveşte doar problema timpului, ea pune în lumină, prin acest exemplu, o trăsătură esenţială a gîndirii filozofice în general. Gîndirea filozofică nu se poate desfăşura decît dacă cel ce gîndeşte *uzează de libertatea sa*. A gîndi filozofic înseamnă a gîndi cu libertatea sa. Libertatea nu e numai un „organ" de decizie, ci şi un „organ" al gîndirii. În filozofie, ea face parte din „aparatul" nostru de cunoaştere şi de înţelegere. Iată de ce, cînd punem o problemă filozofică, nu putem să-i izolăm şi să-i obiectivăm termenii făcînd abstracţie de noi înşine.

Zadarnic ai nega existenţa libertăţii, ea este mereu prezentă, pînă şi în cuvîntul ce o neagă. Cel ce o neagă o neagă liber, altminteri ceea ce spune nu-i decît un sunet gol de sens. Dacă am reuşi cu adevărat să eliminăm libertatea din spirit, n-am putea nici măcar s-o mai negăm. În fond, n-am mai putea să vorbim. Este o evidenţă de un fel aparte. Nu e o evidenţă obiectivă, dar ea se impune în procesul trăit al reflecţiei înseşi. E de-ajuns să te întorci spre propria-ţi gîndire cu intenţia de a-i examina demersul şi vei descoperi că gîndirea pune în joc libertatea.

După cum am văzut, Creaţia *ex nihilo* ridică problema timpului. Se pune întrebarea: ce a fost înaintea timpului? Înaintea timpului nu exista lumea; înaintea timpului nu exis-

ta timp; aşadar, înaintea Creaţiei nu exista timp... În afara temporalităţii, cuvîntul „înainte" îşi pierde orice fel de sens.

Actul Creaţiei nu se produce în timp, ci dă naştere acestuia. Iată de ce deja la Augustin găsim ideea că actul creator al lui Dumnezeu nu încetează să se producă. El nu s-a săvîrşit o dată pentru totdeauna. Providenţa nu e o planificare divină a istoriei umane, ci un act continuu al lui Dumnezeu, care nu e situat în timp, ci transcende temporalitatea.

Dacă admitem despre Creaţie că este un act pur divin pornind de la neant, atunci unele probleme vechi se pun cu o acuitate nouă. Bunăoară, *problema răului*. De unde provine răul? Dumnezeu, care e numai bunătate, nu putea să-l creeze. Pe de altă parte, nu-i putem găsi vreo origine în afara lui Dumnezeu. Conform interpretării lui Augustin, urmat de o întreagă tradiţie de gînditori, răul e în realitatea creată însemnul neantului din care ea a fost scoasă. Răul este, oarecum, semnul caracterului „creat" al creaturii, care, întrucît este creată, nu poate avea plenitudinea divină. Chiar dacă Dumnezeu ar fi vrut să dea creaturii maximum de fiinţă, el nu putea să-i dea fiinţa Creatorului însuşi, deoarece creatura trebuie să fie distinctă de el. Explicaţia răului este aceasta: el reprezintă, în creatura plămădită de Dumnezeu, semnul neantului din care El a scos-o. Neantul — lui nu i se poate da nici un nume pozitiv — este o lipsă. Această lipsă este indisociabilă de condiţia de creatură. Noi nu am fi fiinţe create dacă n-am fi „fiinţe deficiente".

A fi creatură înseamnă a nu fi pe deplin substanţial, înseamnă a cuprinde în esenţa sa o lipsă ce nu se află în Dumnezeul creator. În ciuda anumitor ocoluri, percepem aici un ecou al afirmaţiei lui Socrate că nimeni nu e rău în mod voit. La Augustin există şi un accent nou: voinţa este bună în sine. Venind de la Dumnezeu, ea voieşte binele. Nu este nici neant, nici lipsă. Ea este ceva ce este. Ca dovadă că aşa stau lucrurile, atunci cînd facem un rău ne încearcă remuşcarea, iar această remuşcare se naşte din voinţa bună pe care Dumnezeu a pus-o în noi. Cu toate acestea însă, rămînem

dependenţi de rău, care nu vine de la Dumnezeu, ci din condiţia de creatură, despărţită de Creator, şi din lipsa ce este indisociabilă de această condiţie.

Potrivit acestei concepţii, răul persistă, fără ca Dumnezeu să fie răspunzător de el. Concepţie ce va traversa întregul Ev Mediu.

Augustin se întreabă despre *natura sufletului*. Ar fi vrut să ajungă la *o certitudine* în această privinţă. La el găsim deja faimosul demers care a adus celebritatea *Discursului despre metodă* al lui Descartes: căutarea unei certitudini cu ajutorul *îndoielii*. A te îndoi înseamnă a gîndi, iar a gîndi înseamnă a exista. Existenţa subiectului care se îndoieşte devine o primă certitudine, şi ea caută certitudinea.

În felul acesta, sufletul se asigură de el însuşi, de propria lui existenţă, iar prin acest demers el ni se dezvăluie ca fiind diferit de orice realitate materială, ca fiind o substanţă diferită de materie. El nu mai este un fel de materie mai fluidă, ci aparţine unei realităţi de alt ordin. Regăsim aici, la Augustin, urma lui Platon. Sufletul e de un alt ordin de realitate decît materia. El este nemuritor pentru că e o realitate de acelaşi ordin ca adevărul. Sufletul şi adevărul au, într-un fel, aceeaşi substanţă. Moartea sufletului ar fi separarea dintre el şi adevăr. Dar sufletul nu se poate separa de adevăr. El este deci nemuritor, precum adevărul însuşi. Adevărul este, de asemenea, Dumnezeu. „Eu sînt calea, adevărul..."

Din această legătură indisolubilă decurge că Dumnezeu e *în* suflet. Lucrul acesta e important să-l înţelegem: pentru Augustin, între suflet şi Dumnezeu nu există o relaţie de exterioritate.

În epoca noastră, *Sartre* avea să spună: dacă Dumnezeu există, atunci omul, ca libertate, nu mai există, iar dacă libertatea există, atunci Dumnezeu nu există. Aici sufletul e conceput ca total exterior lui Dumnezeu, iar Dumnezeu ca totul exterior sufletului, raportul dintre ei fiind gîndit ca un raport de forţă. La Augustin găsim contrariul. Dumnezeu e înăuntrul sufletului; este *interior intimo meo*, adică mai lăun-

tric mie decît sinele meu cel mai lăuntric. Dumnezeu este mai central în mine decît sînt eu însumi. El e mai în centrul eului meu decît aş putea fi eu însumi.

Zadarnic am încerca să dobîndim o reprezentare despre Dumnezeu înălţîndu-ne spre piscurile cele mai semeţe; trebuie, dimpotrivă, să ne scufundăm în adîncurile sufletului, acolo vom găsi poate această lumină, *interior intimo meo*.

Pentru cei ce astăzi nu împărtăşesc credinţa lui Augustin, este totuşi important să fie repetate şi înţelese demersurile gîndirii sale. Învăţăm astfel să rezistăm la argumentele celor care spun „Dumnezeu" sau „suflet", atunci cînd în fapt nu este vorba nici de Dumnezeu, nici de suflet şi cînd aceste cuvinte sînt folosite ca şi cum ar fi vorba de nişte obiecte străine unul de altul — ceea ce le goleşte de orice semnificaţie.

În clipa cînd pentru credincios Dumnezeu devine mai lăuntric decît propriul său eu, pretinsul conflict dintre libertăţi îşi pierde orice înţeles: ce vrea Dumnezeu, ce vreau eu... Dimpotrivă, ceea ce vrea Dumnezeu îmi este mai lăuntric decît ceea ce, pe moment, mai credeam că vreau eu.

Dumnezeu ştie totul dinainte, spune Augustin. Este ceea ce el numeşte preştiinţa divină. Ce înseamnă asta? Dumnezeu e în eternitate; pentru el nu există nici „înainte" nici „după". Noi însă vorbim despre „preştiinţa divină", pentru că sîntem scufundaţi în timp. Pentru Dumnezeu însă, e vorba de o cunoaştere eternă, prezentă în fiece moment. Dacă deci eternitatea este pentru Dumnezeu totalitatea timpului cuprinsă, ca să spunem aşa, cu o singură privire, cum poate preştiinţa divină lăsa să subziste libertatea sufletului, fie chiar o libertate limitată?

Răspunsul lui Augustin este *predestinarea* (idee ce avea să fie mai tîrziu decisivă pentru jansenişti şi pentru Pascal).

Doctrina predestinării afirmă că fiecare dintre noi este dinainte hărăzit de Dumnezeu iertării sau osîndei veşnice. Această idee poate pe drept cuvînt să ne indigneze. De aceea trebuie să ne întrebăm care-i este sensul. Trebuie să revenim

la raportul dintre timp şi eternitate. Cînd ne imaginăm că Dumnezeu ştie dinainte cum vom acţiona în viitor şi că sîntem dinainte predestinaţi iertării sau osîndei, este pentru noi ceva insuportabil. Dacă însă concepem cu adevărat — fără a putea defel să ne şi imaginăm — că pentru Dumnezeu timpul e, aşa-zicînd, suprimat, luînd chipul eternităţii, chestiunea ni se înfăţişează cu totul altfel. Dacă, de pildă, Dumnezeu îşi poate aminti de viitor aşa cum noi ne amintim de trecut, atunci amintirea sa nu determină dinainte viitorul şi nici destinul, de un fel sau altul, al oamenilor. Dumnezeu fiind în eternitate, viitorul e pentru el aidoma trecutului, aidoma prezentului: este în eternitate. Ne aflăm aici în faţa unui mister, nu în faţa unui nonsens, cum susţin unii. A unui mister de neocolit — chiar în afara gîndirii lui Augustin —, problema timpului şi a eternităţii. Nici o concepţie umană, dacă o examinăm îndeaproape, nu este consistentă în privinţa acestui punct: vine un moment cînd ea se contrazice şi se anulează.

Există, aşadar, un mister al timpului. Ea ca şi cum în spiritul nostru s-ar afla ceva non-temporal, ceva ce refuză timpul. Altfel spus, mirarea exprimată de Augustin (după cum spuneam mai sus) în *Mărturisiri* este pe deplin îndreptăţită: efectiv, trecutul nu mai există, viitorul nu există încă, prezentul nu e decît o limită abstractă — nu există timp. Ne vedem constrînşi să recurgem la ceva ce transcende timpul, fie şi numai pentru ca timpul să ne fie lăsat, fie şi numai pentru ca „să poată fi gîndit". Dar acel ceva la care recurgem şi care ne pare indispensabil pentru ca să existe timp pare totodată să nege timpul şi să-l anuleze.

Dacă eternitatea există, timpul nu există. Dar nici în ipoteza că eternitatea nu există, timpul nu există.

Avem aici un mister al condiţiei noastre umane.

Augustin se află în pragul filozofiei creştine. Aparţine încă Antichităţii, este atît de apropiat de gînditorii antici, de Platon, de Plotin. El prezintă totuşi anumite trăsături extraordinar de moderne: reflecţia sa asupra timpului, această explorare existenţială a temporalităţii aşa cum o trăiesc oame-

nii; misterele condiţiei umane, relaţia dintre Creator şi creatură, dintre timp şi eternitate; căutarea obstinată a unei gîndiri clare, singura capabilă să exprime profunzimea şi inevitabilitatea misterului, să-l trăiască şi să-l facă pe altul s-o trăiască — sînt tot atîtea trăsături moderne.

Aici rezidă, fără îndoială, unul din motivele ce explică faptul că şi astăzi Augustin continuă să fie citit şi studiat.

Eu nu folosesc frecvent cuvîntul „mister". Vorbesc mai degrabă despre probleme. Prin cuvîntul „problemă", desemnez aici un obstacol de care se loveşte gîndirea noastră şi care nu provine doar dintr-o slăbiciune a minţii noastre, ci ţine de esenţa condiţiei noastre, de situaţia noastră în lume de fiinţe gînditoare, şi care tocmai din această cauză nu admite nici o soluţie definitivă. Trebuie să facem deosebire între întrebare şi problemă. Cînd punem o simplă întrebare, putem să-i dăm un răspuns. Dacă punem însă o „întrebare" la care nu putem răspunde decît printr-o nouă „întrebare", care nu poate decît să lumineze ceea ce ne e cu neputinţă să cuprindem, atunci vorbim de o „problemă".

Există, astfel, în orice problemă un mister. Densitatea ei, impactul ei sînt misterioase. Iar „soluţiile" pe care încercăm să i le dăm nu sînt decît raze de lumină proiectate asupra misterului, nu pentru a-l distruge, ci pentru a-i face simţită adîncimea.

Misterul, în filozofie, nu se înlătură. El se adînceşte atunci cînd îl luminăm.

Aş vrea, în acest context, să reiau tema augustiniană a predestinării şi să o disting de noţiunea de fatalitate, de destin. Fatalitatea are ceva rigid, dinainte fixat, pe cînd predestinarea se referă la o origine divină, prezentă în fiecare moment, şi care nu e impersonală. Dumnezeul lui Augustin este Dumnezeul viu, inimaginabil, în care el crede şi care-i este mai lăuntric decît el însuşi. Iată de ce predestinarea nu are rigiditatea unui plan dinainte stabilit. Viaţa însăşi a lui Dumnezeu în eternitate e cea care generează în eternitate această

predestinare — ori mai degrabă ceea ce noi numim aşa reintroducînd în această idee, fără să vrem, dar potrivit naturii noastre, temporalitatea.

Astfel de remarci seamănă cu nişte bîiguieli, dar poate că vor izbuti să-l îndemne pe cititor să se cufunde în opera lui Augustin, spre a o înţelege mai bine.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Lăsăm acum deoparte mai multe secole; patristica; neoplatonismul; o serie de mari gînditori.

Reluăm, la peste şase sute de ani după Augustin, adică de prin 1100, filozofia medievală.

De ce filozofia medievală poartă numele de scolastică? Cuvîntul vine de la latinescul *schola*, care înseamnă „şcoală". Este vorba, prin urmare, de o filozofie de şcoală. Gîndirea scolastică se dezvoltă în cadrul Bisericii creştine. Ea se supune principiului deja menţionat de noi: *Fides quaerens intellectum*: „Credinţa în căutarea înţelegerii".

Nu vom prezenta decît cîteva exemple din această căutare — ceea ce nu înseamnă nicidecum că ar fi vorba de o perioadă în care gîndirea era primitivă sau stîngace. De fapt, discutînd despre raporturile dintre credinţă şi înţelegere, scolasticii au elaborat un limbaj filozofic cu concepte de o remarcabilă precizie şi profunzime. Prin comparaţie, mijloacele de expresie ale multor filozofi moderni ne apar rudimentare şi simpliste. Ce-i drept, distincţiile subtile ale scolasticilor au dus cîteodată la o virtuozitate artificială şi pur verbală: dar mulţi dintre termenii creaţi de ei ar putea încă să dea un plus de claritate şi de concizie stilului filozofic contemporan.

Anselm de Canterbury şi „dovada ontologică"

Nu vom reţine aici din Anselm de Canterbury (1033-1109) decît dovada *ontologică*, numită adesea şi *argumentul*

ontologic. Este vorba de a dovedi existenţa lui Dumnezeu, nu pentru a-i convinge cu ajutorul ei pe necredincioşi, ci pentru a întări credinţa unei comunităţi de călugări, lămurindu-i în privinţa conţinutului ei. Această dovadă ontologică este, într-un anumit sens, extrem de simplă. Dumnezeu e perfect; perfecţiunea implică existenţa. În ce fel? Dacă Dumnezeu ar fi perfect fără a exista, ar fi posibil să concepem o altă fiinţă, la fel de perfectă ca şi el şi care, pe deasupra, să aibă existenţă. Această fiinţă ar fi atunci mai perfectă decît Dumnezeu. Aşadar, perfecţiunea implică existenţa.

Să formulăm demonstraţia în alţi termeni: cînd spunem „Dumnezeu", avem în vedere conceptul de Dumnezeu. Acest concept rezumă în el toate perfecţiunile, inclusiv existenţa. Aceasta înseamnă că existenţa aparţine *esenţei* sale. În filozofie se cheamă „esenţă" tot ceea ce constituie sensul unui concept; ceea ce nu poate lipsi unui concept fără ca sensul lui să fie distrus. Într-un cuvînt, este definiţia lui.

Esenţa conceptului de „Dumnezeu" constă în a reuni în sine toate perfecţiunile, inclusiv existenţa. Şi, cum conceptul de Dumnezeu rezumă toate perfecţiunile, urmează cu necesitate că Dumnezeu există. Prin această concluzie, se trece de la analiza *logică* a conceptului de Dumnezeu la afirmaţia *ontologică* privind existenţa sa, prezenţa sa ca fiinţă. Se trece astfel de la logic la ontologic.

Să stăruim asupra acestui punct, pentru că aici se pune o problemă importantă.

Gîndim un triunghi oarecare şi spunem: suma celor trei unghiuri ale acestui triunghi este de 180 de grade. Afirmaţia e adevărată oricare ar fi forma respectivului triunghi, şi chiar dacă n-am avea în faţa noastră nici un triunghi, desenat sau decupat. Este, aşadar, suficient să raţionăm asupra conceptului de triunghi pentru a ajunge la anumite consecinţe ce se impun logic, bunăoară că suma celor trei unghiuri este egală cu două unghiuri drepte. Logica însă nu impune existenţa *în fapt* a unui triunghi. În argumentul ontologic este explorat conceptul de Dumnezeu; cum însă în el descoperim ca ele-

ment necesar existenţa, situaţia nu mai e aceeaşi ca la triunghi; cînd e vorba de conceptul de Dumnezeu, existenţa e constitutivă perfecţiunii sale. Nu e nici o contradicţie în a concepe triunghiul ca obiect logic, dar inexistent; este, în schimb, o contradicţie, după Anselm, în a-l gîndi pe Dumnezeu ca inexistent, dat fiind că existenţa face parte din esenţa sa. Din esenţa triunghiului face parte faptul că el are trei laturi; nu face parte însă şi existenţa sa. Din definiţia lui Dumnezeu însă, face parte existenţa, şi tocmai de aceea, potrivit argumentării lui Anselm, este posibil şi necesar — cînd e vorba de Dumnezeu, şi numai în acest caz — să se treacă de la logic la ontologic, de la necesitatea logică la afirmarea existenţei.

Un asemenea mod de gîndire ne pare la început cu totul străin, greu de interiorizat. Totuşi, cu cît ne ocupăm mai mult de filozofie, cu atît vom fi mai convinşi de faptul că, în asemenea cazuri, e mai bine să căutăm greşeala sau lipsa în noi decît în opera pe care e vorba s-o înţelegem.

Mai întîi, am putea să ne îndoim că argumentul ontologic constituie propriu-zis *o demonstraţie*. Este el constrîngător? Este capabil să convingă sau măcar să întărească credinţa unui credincios? Răspunsul poate că e negativ. Dar ne poate ajuta să descoperim sensul şi premisele interogaţiei noastre privitoare la existenţa lui Dumnezeu.

Cînd punem această întrebare, nu ştim precis ce anume întrebăm, pentru că nu ştim precis ce vrem să spunem cînd spunem „Dumnezeu". Nu ştim precis ce vrem să spunem prin „a exista"; „a exista" are sensuri foarte diferite, în funcţie de „obiectul" despre care vorbim; un triunghi „există" altfel decît un măr şi altfel decît un om; un om „există" altfel decît un măr, şi aşa mai departe. Ce sens dăm „existenţei" cînd e vorba de Dumnezeu? Căror condiţii ne supunem cînd ne punem întrebarea cu privire la existenţa sa?

Imitînd cu propria-ne gîndire argumentarea din dovada ontologică, „mimînd-o" lăuntric, iată ce descoperim: ori vor-

bim despre existenţa lui Dumnezeu pentru că vorbim despre *Dumnezeul nostru*, despre Dumnezeul în care credem şi căruia-i atribuim plenitudinea divinităţii sale — ceea ce înseamnă că recunoaştem că el *este* şi că existenţa sa nu poate fi pusă la îndoială; ori înţelegem prin Dumnezeu un *concept* abstract care nu este Dumnezeu, căruia deci existenţa nu-i aparţine în chip esenţial, putînd, ca atare, foarte bine să fie negată.

Descoperim astfel un lucru straniu, şi anume că este în fond imposibil *de dovedit* existenţa lui Dumnezeu, pentru că existenţa sa nu are sens decît din punct de vedere al credinţei. Ori crezi în el, ori nu crezi. Punctul de vedere neutru, exterior acestei alternative, care ar permite elaborarea şi evaluarea unei dovezi, nu există.

Nu poţi pune, aşadar, întrebarea privitoare la existenţa lui Dumnezeu aşa cum ai pune aceeaşi întrebare referitor la alte fiinţe. Premisele ei sînt diferite. Ori Dumnezeu este *prezent* de la bun început, astfel încît să fie cu adevărat vorba de Dumnezeu; ori nu despre Dumnezeu vorbim, nu pe el îl avem în minte, nu facem decît să pronunţăm cuvîntul „Dumnezeu", şi atunci e posibil să-i punem la îndoială existenţa ori să o negăm — însă, în acest caz, *despre a cui* existenţă vorbim?

După cum se vede, dovada ontologică este un revelator: ea ne permite să înţelegem propria noastră situaţie în problema credinţei.

Încă o remarcă privitoare la Anselm. El figurează, în istoria filozofiei, printre susţinătorii *realismului* împotriva *nominalismului*. Pentru a înţelege mai bine despre ce este vorba, să aruncăm o privire în urmă. Am văzut că Platon afirma realitatea ontologică a Ideilor, pe cînd Aristotel s-a străduit să pună în lumină funcţiile logice ale ideilor generale. Această deosebire dintre Platon şi Aristotel cuprinde deja în germen posibilitatea unei *certe a universaliilor*.

Universaliile sînt ideile generale. Stoicii spuneau: văd calul, nu însă şi cabalitatea. Ei erau nominalişti. Universa-

liile sînt noţiuni precum „cabalitatea", care cuprind pe *toţi* indivizii dintr-o specie — de exemplu, cabalitatea cuprinde toţi caii care trăiesc astăzi, care au trăit sau vor trăi, precum şi toţi caii născociţi de artişti şi de poeţi.

Cearta universaliilor i-a împărţit pe gînditorii din Evul Mediu în partizani şi adversari ai realităţii ideilor generale. Miza, care nu e totdeauna sesizată corect, era importantă. La rădăcina acestei dispute se afla însă mai cu seamă o mirare: toate cuvintele de care ne servim, cu excepţia numelor proprii, au un sens general; în experienţă însă, nu întîlnim decît fiinţe singulare. Nimic nu corespunde în limbaj acestei singularităţi, care la drept vorbind nu poate fi rostită. Dar, tot aşa, nimic nu corespunde în experienţă termenilor generali din limbă. Stranie inadecvare!

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITARĂ

TOMA D'AQUINO
(1225-1274)

Pentru început, cîteva date biografice. Toma d'Aquino s-a născut în Italia şi prima educaţie a primit-o la abaţia de la Monte Cassino. La vîrsta de optsprezece ani, a intrat în Ordinul dominicanilor. După ce a fost elev al lui Albert cel Mare la Colonia (Köln), a predat, la rîndul său, la Paris, Orvieto, Viterbo şi Roma. A murit în 1274.

Aristotelismul

Am văzut că opera lui Aristotel, după ce aproape că dispăruse din Europa, unde nu mai era cunoscută decît *fizica* sa (*Teoria naturii*), a fost readusă aici de către învăţaţii evrei şi arabi, după un ocol prin Nordul Africii şi Spania. De atunci a exercitat o influenţă considerabilă.

Ea reprezintă o culme a culturii antice. Prin tehnica sa intelectuală, ca şi prin aparatul conceptual de care dispunea, ea se situa la un nivel de dezvoltare categoric superior celui ce fusese atins de gîndirea creştină de atunci.

În vremea aceea, de filozofie se ocupau mai cu seamă clericii, încît cei ce au studiat opera lui Aristotel erau şi ei din rîndul clerului. Studiul operei aristotelice a împărţit spiritele în două tabere. Unii, cuprinşi de admiraţie, voiau cu orice preţ să păstreze cît mai mult din doctrina aristotelică, chiar şi cu riscul covîrşirii tradiţiei creştine de către acest aflux de gîndire antică; alţii, dimpotrivă, se ţineau strîns de tradiţia creştină, apărîndu-se pătimaş de orice infiltraţie păgînă.

Toma d'Aquino — care pentru Biserica catolică urma să devină Sfîntul Toma, „Doctorul angelic", recunoscut drept autoritate în ce priveşte doctrina — s-a găsit în faţa acestei sciziuni spirituale. El şi-a asumat o sarcină de o profundă semnificaţie istorică: aceea de a încerca să realizeze o *sinteză* între aristotelism şi tradiţia creştină.

Vorbind despre Aristotel, i-am menţionat pe cei trei cei mai mari constructori de sisteme din istoria filozofiei: în Antichitate Aristotel, în Evul Mediu Toma, în epoca modernă Hegel. Studierea operei oricăruia dintre ei ar putea constitui o îndeletnicire de-o viaţă. Noi ne vom limita aici la cîteva aspecte. Spuneam că Toma a încercat o sinteză între aristotelism şi tradiţia creştină. El împrumută înainte de toate de la Aristotel conceperea ierarhizată şi continuă a fiinţelor ce populează lumea. Pentru el, ceea ce se cere lămurit este unitatea lumii create. Pentru Aristotel, după cum am văzut, ca de altfel pentru toţi gînditorii antici, lumea n-a fost creată. Ideea unei Creaţii radicale le e străină.

Din perspectiva creştină însă, lumea e o lume creată. Toma preia, într-un fel, de la Aristotel schema unei ierarhii continue a creaturilor. În schema aristotelică, găseam mai întîi plantele, apoi animalele, după aceea oamenii. Mai există apoi o ierarhie între diversele componente ale omului, ca şi între diferitele niveluri ale sufletului. În sfîrşit, totul culminează cu Actul pur, la care omul nu participă decît printr-o parte a intelectului său — prin intelectul activ.

Cum ajustează Toma această schemă la concepţiile creştine? El stabileşte următoarea ierarhie: pornind de jos, avem ierarhia formelor, ce sînt mai mult sau mai puţin grevate de materie. Deasupra tuturor acestora, avem ierarhia formelor pure, imateriale, desprinse de orice materie. Iar între aceste două ierarhii de forme, la limită, se află forma care este cea mai înaltă dintre cele materiale şi cea mai de jos dintre cele pure, şi anume *sufletul* aşa cum trăieşte în fiinţa umană.

Sufletul omenesc este cea mai înaltă dintre formele amestecate cu materia, fiind legat de corp (după cum am văzut, Aristotel considera că sufletul este forma corpului). El este însă totodată cea mai de jos dintre formele pure. Deasupra lui se înalţă ierarhia formelor pure, fără nici o materie: ierarhia *îngerilor.*

Întîlnim aici un concept cu totul nou, ce nu provine de la Aristotel, dar care dezvoltă, într-un fel, ierarhia continuă preluată de la filozoful antic. Rezultă astfel următorul tablou: jos de tot, formele materiale; sus, formele pure (îngerii); între aceste două, sufletul omenesc, deopotrivă material şi pur. Îngerii, la rîndul lor, alcătuiesc o ierarhie. Aceasta nu se stabileşte însă ca în cazul formelor materiale, între diferite specii de îngeri. În ierarhia fiinţelor vii, fiecare specie cuprinde un mare număr de indivizi. În ierarhia îngerilor, dimpotrivă, nu figurează, pe fiecare treaptă, decît un *singur înger.*

Lucrul este de înţeles: după Toma, o specie constă dintr-o multitudine de indivizi tocmai pentru că este o fomă *materială*; materia repetă, oarecum greoi, formele. Cînd trecem însă la formele pure, nu mai există repetare. Fiecare treaptă a ierarhiei este unică, încît la fiecare nivel nu există decît un singur înger.

Această dezvoltare poate să ne surprindă. Ea răspunde însă unei nevoi profunde a spiritului uman. Ceea ce e unic, ceea ce nu vedem decît o dată, ceea ce nu se poate repeta este incomparabil mai de preţ decît ceea ce se oferă într-un mare număr de exemplare, decît ceea ce poate fi schimbat sau înlocuit.

Ceea ce e unic reprezintă, aşa-zicînd, valoarea în stare pură. După Toma, începînd de la nivelul unde nu mai există materie, nu avem decît fiinţe de fiecare dată unice, subordonate doar fiinţei supreme, lui Dumnezeu.

Toma pune întrebarea: cum putem noi, în definitiv, *să vorbim despre Dumnezeu?*

Mai întîi, o observaţie importantă: Toma nu acceptă argumentul ontologic prezentat de Anselm. De ce? Pentru că, spune el, Toma, toată această demonstraţie se sprijină pe ideea pe care noi, care nu sîntem decît oameni, o avem despre Dumnezeu. *Noi* concepem un Dumnezeu perfect, a cărui perfecţiune implică existenţa. Dar aceasta înseamnă că trecem dincolo de ceea ce spiritul uman este realmente capabil să gîndească. Nu s-a dovedit că ar fi legitim să se tragă o concluzie privitoare la existenţa lui Dumnezeu pornind de la ideea pe care fiinţele omeneşti şi-o fac despre el. Această idee s-ar putea să fie inadecvată. De aceea, Toma abordează chestiunea cu totul altfel.

Putem remarca, legat de aceasta, un element al gîndirii lui Toma care o înrudeşte cu cea a lui Aristotel: efortul său de a scoate mereu în evidenţă *continuitatea*. Simţul tragicului, al sfîşierii, al rupturii îi este străin. Am întîlnit, bunăoară, deja la Augustin funcţia paradoxului, a absurdului. Toma, dimpotrivă, încearcă, în măsură cît mai mare cu putinţă, să facă vizibile continuităţi ascendente, care să ne conducă la originea ultimă. Astfel, spre deosebire de ceea ce face Anselm în dovada ontologică, el nu preia pur şi simplu conceptul de Dumnezeu aşa cum se găseşte acesta în spiritul omenesc, ci caută să se apropie de un concept adecvat de Dumnezeu suind întregul şir de fiinţe cunoscute nouă, pînă la punctul-limită suprem la care putem ajunge şi unde se află conceptul de Dumnezeu. Este o metodă aristotelică. Iată un exemplu: noi vedem fiinţe aflate în mişcare; în univers există mişcare. De unde vine ea? Orice mişcare este transmisă de o fiinţă în mişcare, care este motorul său. Dacă parcurgem întregul lanţ de motori (de „mişcători"), sfîrşim prin a concepe în mod necesar un prim motor, care prin derivare mişcă tot restul, dar el însuşi nu este mişcat, ci rămîne imobil. Acest *prim motor imobil* este Dumnezeu.

Alt exemplu: să luăm un fenomen oarecare şi să-i căutăm cauza. Această cauză este consecinţa unei alte cauze, care la

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

rîndul ei este consecinţa alteia, şi aşa mai departe. Suind astfel pe firul cauzelor, sfîrşim prin a concepe cu necesitate o cauză ce nu mai este consecinţa alteia. Această cauză se numeşte, în filozofie, *cauza primă*; o cauză care ea însăşi nu are cauză, nu este cauzată de altceva, ce i-ar fi exterior. În latină i se spune *causa sui*, „cauză de sine". Ea este Dumnezeu.

Ideea de prim motor şi cea de cauză primă sînt foarte apropiate una de alta. Toma nu pleacă de la o idee pe care ar găsi-o gata constituită în mintea oamenilor, aşa cum face argumentul ontologic, ci pleacă de la experienţă: lucrurile în mişcare, relaţiile cauzale. Acesta era şi punctul de plecare al lui Aristotel. Pornind de aici, suim pe firul mişcărilor transmise, al cauzelor şi efectelor, şi astfel sîntem conduşi pînă la primul motor, pînă la cauza de sine — fără de care întregul lanţ ar fi de neconceput. La acest hotar ultim al continuităţii, Dumnezeu poate fi oarecum presimţit.

Şi încă un exemplu: toate fiinţele pe care le întîlnim în experienţă sînt *contingente*, ceea ce înseamnă că existenţa lor depinde de ceva diferit de ele însele. Ele ar putea, aşadar, tot aşa de bine *să nu existe*. Dacă tatăl meu şi mama mea nu s-ar fi întîlnit, eu nu aş exista. Eu sînt o fiinţă contingentă, ce nu-şi are necesitatea în ea însăşi. Şi, atunci, spune Toma, dacă toate fiinţele sînt contingente, ce le menţine în fiinţă? Din contingenţă în contingenţă, sîntem conduşi inevitabil la un punct de pornire unde se află *fiinţa necesară*, pe care totul se sprijină. Această necesitate iniţială, această fiinţă necesară care susţine fiinţarea tuturor celor contingente este Dumnezeu.

Vedem astfel cum Toma, de fiecare dată, străbate o continuitate înăuntrul căreia nici un termen nu este suficient, pînă la o idee supremă, unde se apropie de Dumnezeu.

Pe de altă parte, examinînd lumea empirică, Toma crede a descoperi în ea o ordine şi o finalitate. Ceea ce se întîmplă în lume pare să aibă un sens. Ceva se împlineşte în lume, ea tinde spre ceva. Nu e stăpînită doar de cauzalitate, ci tin-

de, de asemenea, spre un scop. Întrezărim în lume acţiunea lui Dumnezeu şi presimţim că el îi este finalitatea.

Toate aceste scheme de gîndire diferă profund de demonstraţia din dovada ontologică. În ele este vorba de mişcare, de progres, de ascensiunea pînă la absolut. Nu găsim la Toma vreo discontinuitate radicală între lumea creată şi realitatea divină, vreo ruptură tragică între gîndire şi limita ei ultimă. Această limită se situează, oarecum, înăuntrul cîmpului accesibil gîndirii şi rămîne pentru acesta din urmă plină de sens.

Totuşi, Dumnezeu în calitate de concept-limită transcende toate conceptele umane. Tocmai de aceea, Toma însuşi socotea conceptul uman de Dumnezeu ca impropriu de a servi drept fundament gîndirii ontologice.

Şi atunci, în ce fel putem vorbi despre Dumnezeu? Cum ne putem apropia de el? Toma a considerat întotdeauna că trebuie să porneşti la drum pentru a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Care e drumul? Toma recunoaşte două: unul este *via negationis*, celălalt *via eminentiae*.

Via negationis: *calea negaţiei*

Nu putem afirma nimic care să fie adecvat lui Dumnezeu. Limbajul nostru e omenesc, prea omenesc. Putem să spunem însă ce nu este Dumnezeu. De exemplu: putem exclude ideea că Dumnezeu e o fiinţă condiţionată, contingentă, pentru că el — în calitate de fiinţă necesară — e cel ce susţine fiinţarea a tot ce este contingent. Noi putem să fim fiinţe contingente. Dumnezeu însă, nu. Apoi, potrivit celor spuse privitor la ierarhia formelor materiale şi a formelor pure, este clar că Dumnezeu nu e un corp. El nu este deci moşul cu barbă despre care astronautul Gagarin spunea că nu l-a întîlnit în spaţiu. Dumnezeu nu este nici lipsă, nici absenţă, şi aşa mai departe.

Despre Dumnezeu putem spune deci o mulţime de lucruri în *mod negativ*, fără a pretinde să-l reducem la norme ome-

neşti. Spunînd despre el ce nu este, îi putem păstra caracterul absolut.

Cealaltă cale: via eminentiae

Pornim de la calităţile ce ne sînt familiare la fiinţele create şi le ridicăm la o asemenea putere încît să depăşească închipuirea noastră. Spunem, de pildă, despre un om că e bun; spunem acelaşi lucru şi despre Dumnezeu. E clar că în cele două cazuri cuvîntul „bun" nu are acelaşi sens. Cînd spunem despre un om că e bun, înţelegem prin asta că şi-a biruit egoismul. Admitem implicit că el ar fi putut să fie egoist. În privinţa lui Dumnezeu, problema egoismului nu se pune. Cuvîntul „bun", cînd îl aplicăm la Dumnezeu, este transpus pe un alt plan, iar sensul i se schimbă. „Bun" desemnează atunci o perfecţiune atît de înaltă, încît acest cuvînt transcende pînă la urmă orice distincţie între diversele calităţi posibile, pierzîndu-şi sensul omenesc determinat.

Aşadar, după Toma, Dumnezeu se deosebeşte radical de toate fiinţele pe care le cunoaştem; şi totuşi, nu trebuie să renunţăm niciodată să-l cunoaştem pe Dumnezeu cît se poate mai mult şi să enunţăm ceea ce credem că ştim despre el.

În sensul acesta, Biserica catolică afirmă că harul încoronează raţiunea, nu o contrazice. *Gratia perficit rationem.* Omul trebuie deci să se folosească de raţiunea sa atît cît este posibil, iar, în măsura în care o foloseşte bine, utilizarea ei este legitimă. El trebuie să ştie însă că la sfîrşit, la nivelul cel mai înalt, va avea nevoie de ajutorul credinţei, fără ca asta să implice, în ochii lui Toma, vreun fel de *sacrificium intellectus,* de sacrificare a raţiunii.

Analogia

Sacrificium intellectus se produce la un om care renunţă să se folosească de raţiune, socotind-o nevolnică sau pro-

fană, spre a se deschide fără rezerve inspiraţiei divine. Despre aşa ceva nu este vorba cîtuşi de puţin la Toma, pentru că raţiunea umană e un dar al lui Dumnezeu. Harul nu o va contrazice şi nu o va dezminţi; el va lua doar locul eforturilor raţiunii din punctul în care ele nu vor mai fi de-ajuns.

Aici intervine un concept esenţial, cel de *analogie*. Pentru a-i înţelege pe o cale simplă sensul, să considerăm, de pildă, următorii termeni: un măr, un cîine, un om, o demonstraţie geometrică, Dumnezeu... Despre un măr se poate spune că e un măr bun; despre un cîine, că e un cîine bun; la fel se poate spune despre un om; şi despre o demonstraţie; şi despre Dumnezeu. Despre fiecare din aceşti termeni se poate spune că este „bun". Are cuvîntul „bun" de fiecare dată acelaşi sens? Se vede limpede că nu. Cînd mănînc un măr proaspăt, suculent şi gustos, care trozneşte cînd muşti din el, voi spune că mărul e bun. Nu am în vedere defel astfel de calităţi atunci cînd vorbesc de un cîine bun. Cînd vorbesc de un om, am în vedere iarăşi altceva, iar cînd vorbesc de Dumnezeu, din nou cu totul altceva.

Cuvîntul „bun" nu are deci acelaşi sens la toate nivelurile. Dar este sensul lui, de fiecare dată, total diferit? Nici asta nu-i adevărat: aici nu avem de-a face cu un caz de echivocitate vădită, ca de exemplu atunci cînd folosim cuvîntul „cîine" pentru a desemna un animal şi pentru a desemna o constelaţie.

Termenul „bun" nu este deci, în exemplele de mai înainte, nici univoc, nici echivoc; sensul său, la diferitele niveluri la care e folosit, nu este nici cu totul diferit, dar nici identic. Este *analog*, adică păstrează, prin toate diferenţele, ceva constant. Graţie acestei doctrine a analogiei — care subliniază încă o dată importanţa continuităţii în gîndirea lui Toma —, avem posibilitatea de a atribui calităţi lui Dumnezeu. Aceste calităţi le preluăm de la nivelul omenesc, unde ne sînt familiare. Graţie analogiei, le dăm, dincolo de sensul obişnuit, o dimensiune şi o semnificaţie transcendente.

Metoda analogică se înrudeşte oarecum cu *via eminentiae*. Sub impulsul analogiei, putem înălţa calităţile omeneşti

la nivelul la care ele pot fi atribuite fiinţei supreme, lui Dumnezeu, astfel încît să ne fie cu putinţă să-l descriem cu toate că se situează dincolo de orice reprezentare.

Acest mod de gîndire, alcătuit din distincţii şi din continuitate, este caracteristic lui Toma. Gîndirea sa se caracterizează astfel deopotrivă prin transparenţă şi cumpănire. Ea este la antipodul oricărei recurgeri la patetic. Lipsită de sfîşiere, de abis şi de tragic, această gîndire senină se înalţă — aidoma artei gotice din secolul său — din distincţie în distincţie, fără ruptură.

Un asemenea climat, un asemenea stil de gîndire contrastează viu cu cele cu care ne-am obişnuit astăzi. Aş mai avea să dau o idee despre forma adoptată de Toma pentru a-şi expune gîndirea. Lucrarea sa *Summa theologiae* este împărţită pe capitole. La începutul fiecăruia din ele, apare cîte o întrebare, pusă sub formă de alternativă: *utrum... an...*, adică „este aşa... sau dimpotrivă?" Cititorul ştie astfel clar, de la început, ce problemă urmează să fie analizată. De pildă: putem să atribuim calităţi lui Dumnezeu — ori este pentru noi total indicibil? *Utrum... an...*? Sînt propuse astfel cele două teze posibile. Urmează un paragraf în care Toma îşi enunţă opinia, cît mai clar şi mai hotărît cu putinţă. În paragraful următor, enunţă obiecţiile ce au fost sau ar putea fi aduse propriei sale poziţii. Prima obiecţie, a doua, a treia. Paragraful care urmează începe cu formula *respondeo dicendum...*, „răspund la asta, spunînd..." şi aici Toma răspunde fiecăreia dintre obiecţiile ce i s-ar putea aduce. În sfîrşit, ultimul paragraf formulează concluzia.

Este o schemă ce ar putea fi socotită şcolărească, dar care îşi are transparenţa ei. Gîndirea, aici, nu se naşte din confruntare, ea prezintă calm termenii problemei şi-şi situează opţiunea printre opţiunile posibile.

În ce priveşte raportul dintre suflet şi corp, Toma rămîne mult mai aproape de Aristotel decît de Platon. Să ne amintim că pentru Platon corpul era o închisoare pentru suflet, acesta

nedevenind cu adevărat el însuşi decît atunci cînd sfîrşeşte prin a se elibera de corp. La Aristotel, dimpotrivă, sufletul era forma corpului. Toma menţine strînsă legătura sufletului cu corpul, a formei cu materia. Suflet şi corp formează o unitate. Iată de ce „Doctorul angelic" creştin, convins — spre deosebire de Aristotel — de nemurirea sufletului personal, a propovăduit în acelaşi timp doctrina învierii corpurilor, iar Biserica catolică l-a urmat.

Astfel, această filozofie reprezintă o sinteză, o nouă elaborare a gîndirii aristotelice, inspirată însă în întregime de credinţa şi Revelaţia creştine.

Pe de altă parte însă, Toma acordă o foarte mare importanţă experienţei, lucrurilor şi faptelor pe care ea ni le înfăţişează, precum şi raţionalităţii.

Încredere în raţiune şi importanţă acordată experienţei — tot în legătură cu ideea Dumnezeului creator. În chip de creaţie a lui Dumnezeu, lumea merită să fie respectată şi studiată. Ea este demnă de a fi cunoscută, iar noi sîntem capabili s-o cunoaştem pentru că posedăm raţiunea. Aşa se face că Toma, prin învăţătura sa, a contribuit, fără îndoială, mai mult decît ne închipuim, la înlesnirea dezvoltării ulterioare a spiritului ştiinţific — chiar dacă, pe de altă parte, prin dogmatismul său teologic, a blocat anumite desfăşurări. Asemenea influenţe sînt complexe şi imposibil de evaluat.

Pe de altă parte, Toma a contribuit, în epoca sa, la strîngerea legăturilor dintre *Biserică* şi *stat*.

În timp ce pentru Augustin statul era o consecinţă a păcatului originar, pentru Toma, Biserica şi statul merg împreună, asemeni raţiunii şi harului. Regăsim pretutindeni preocuparea sa pentru unificarea ierarhiei funcţiilor şi a fiinţelor, fără excluziune sau ruptură.

În tradiţia occidentală, întîlnim două feluri de spirite: spirite abisale şi spirite de ordine. Avem nevoie şi de unele, şi de altele. Măreţia acestei tradiţii rezidă, cred, în faptul că a generat gînditori atît de diferiţi, care au făcut să se nască neîncetat noi posibilităţi pentru spirit.

O ultimă chestiune: în ce fel trebuie văzută contribuţia teologiei la filozofie? Aş vrea să fac mai întîi o observaţie, care nu va fi nici pe departe unanim acceptată: chiar şi atunci cînd filozofia îşi pune întrebări despre natură, despre ştiinţe, despre etică sau estetică, ori chiar despre logică, vrînd-nevrînd intervine dimensiunea metafizică. Logica, desigur, poate să-şi efectueze operaţiile în mod independent cîtă vreme nu face decît să-şi desfăşoare limbajul. Dar cînd e vorba de interogaţia filozofică asupra logicii şi cînd se pune, de pildă, problema adevărului, este în joc metafizica.

Din punct de vedere istoric, filozofia şi teologia apar împletite inextricabil. Există, desigur, în istorie filozofii atee, antiteologice sau ateologice, adică filozofii ce se vor total eliberate de concepţii teologice, astfel încît să nu trebuiască nici măcar să le combată. Însă, tot din punct de vedere istoric, nu se poate nega că dezbaterea dintre filozofie şi teologie, nevoia delimitării dintre ele n-au încetat nicicînd. În tradiţia noastră europeană, în orice caz, este cu neputinţă de extras din istoria filozofiei ceea ce e pur teologic.

Cît priveşte natura gîndirii în fiecare din ele, găsim, de bună seamă, elemente comune, dar şi deosebiri radicale.

Deosebirile sînt următoarele: gîndirea teologică posedă de la pornire o cunoştinţă prealabilă — cel puţin în tradiţia europeană. În punctul de pornire există deja un Text sacru, o Carte, o Revelaţie, o Instituţie, o Biserică, aşadar nişte autorităţi sau o autoritate. Ele sînt din capul locului recunoscute ca valabile, ca fiind în principiu mai certe decît tot ceea ce poate avansa gîndirea umană. Cînd teologul se abate de la Revelaţie, de la Carte, de la Autoritate sau de la Doctrină, el ştie numaidecît că s-a înşelat, că trebuie să revizuiască întregul lanţ de argumente pentru a descoperi unde a comis eroarea.

Există, aşadar, pentru teolog ceva dat în punctul de plecare, precum şi un zăvor care opreşte interogaţia. În schimb, în filozofia propriu-zisă, care nu este impregnată de teologie şi nici subordonată acesteia, interogaţia e radicală. Aceasta

înseamnă că putem continua să punem toate întrebările cîte se ivesc şi atîta timp cît se ivesc; nimic nu ne opreşte; şi că putem să ne punem întrebările cu o asemenea energie, încît să nu ne sinchisim de nimic altceva decît de exigenţa ca atare a cercetării noastre; încît rezultatele finale ale reflecţiei noastre se pot întoarce împotriva Autorităţii, împotriva interpretărilor acesteia, împotriva Cărţii.

Drumul filozofiei probabil e fără sfîrşit. Anumiţi filozofi au scris atît de mult, încît operele lor pot umple singure o bibliotecă — să ne gîndim, bunăoară, la Hegel. Poate că au scris atîta tocmai pentru că n-au izbutit niciodată să exprime ceea ce voiau cu adevărat să scrie. În centrul unui sistem cum este cel al lui Hegel, rămîne larg deschisă o întrebare. Anumiţi gînditori alungă întrebările nerezolvate în afara sistemului. La alţii, aceste probleme rămîn în centru, de unde se răspîndesc în întreaga operă. Nu există însă un edificiu încheiat, static, care să încununeze o cercetare filozofică.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

RENAŞTEREA
(secolele al XV-lea şi al XVI-lea)

Această perioadă, în decursul căreia se pregăteşte epoca modernă, nu poate fi delimitată cu claritate.

Ea clocoteşte de idei noi. Instituţii, credinţe, sisteme de gîndire sînt contestate sau suferă transformări profunde. Răsturnarea ideilor, diversitatea lor, atitudinile noi, punerea în discuţie a valorilor şi a ierarhiei lor, factorii de disoluţie şi de reconstrucţie ne fac să ne gîndim la epoca noastră. Toate interpretările devin posibile, chiar cele mai diverse, cele mai contradictorii. Tendinţe opuse se afirmă simultan.

Astfel, epoca e marcată de o voinţă de *întoarcere la experienţă*. În timp ce scolastica făcea apel înainte de toate la texte (ce spune Aristotel? ce spune Scriptura? ce spune Enciclica?), acum se elaborează metode empirice, care permit interogarea directă a naturii.

Pe de altă parte, *raţiunea*, ale cărei demersuri fuseseră pînă atunci limitate de acordul necesar cu dogmele şi cu Scriptura, se eliberează total şi cucereşte dreptul de a imagina. (Astăzi mulţi se plîng cum că inteligenţa copiilor s-ar dezvolta în detrimentul imaginaţiei lor. Dar asta înseamnă nerecunoaşterea unui adevăr fundamental: inteligenţa trebuie să fie ea însăşi imaginativă, altminteri nu e inteligenţă.)

Raţiunea eliberată în timpul Renaşterii imaginează aşadar: noi scheme de gîndire, noi întrebări, noi metode. Ea închipuie ipoteze inedite şi elaborează modele noi.

Dar, cum spuneam, această epocă prezintă tendinţe contradictorii. Paralel cu întoarcerea la experienţa directă şi cu eliberarea imaginaţiei raţionale, ea revine la izvoarele tradiţiei. Această *întoarcere la izvoare* pare a fi în contradicţie cu cele de mai înainte, şi totuşi impulsul este analog: este

vorba de a reveni, dincolo de comentarii, glose, interpretări, la *imediatul* izvoarelor autentice, originare. Ceea ce înseamnă *pentru umanişti* întoarcerea la textele Antichităţii *(Renaşterea)*, iar, *pentru creştini*, întoarcerea la Biblie şi la Sfînta Scriptură *(Reforma)*.

În acelaşi timp, se afirmă o bucurie nouă, hrănită de natură, de viaţă, de pămînt, de întreaga lume, aşa cum se oferă ea oamenilor. Totodată însă, mai cu seamă în fierberea produsă de Reformă, se construiesc justificări pentru întoarcerea la asceză, la o disciplină protestantă ce se opune indulgenţei catolice. Cele două curente — bucuria pămîntească şi sobrietatea ascetică — se dezvoltă simultan şi se îmbogăţesc reciproc.

Am văzut că, în domeniul teoretic, raţiunea imaginativă se eliberează. Iat-o în acelaşi timp apucîndu-se să inventeze noi unelte, instrumente şi tehnici. E de-ajuns, de exemplu, să ne gîndim la omul zburător al lui Leonardo da Vinci. Se imaginează, iar uneori se şi fabrică aparate, maşini şi, chiar şi atunci cînd oamenii nu se pricep încă să le facă să funcţioneze, ele sînt deja locul de întîlnire dintre visul tehnicianului şi cercetarea raţională. S-ar putea folosi aici, desigur, *avant la lettre*, un termen din limbajul marxist: se revine la *praxis*. În timp ce în Evul Mediu rare erau domeniile în care se căuta utilizarea practică a cunoştinţelor dobîndite raţional, în Renaştere vedem cum cele mai valoroase inteligenţe i se consacră cu pasiune.

Aşadar, o epocă complexă, multiformă, plină de contradicţii, din care răsar personalităţi puternice, propulsate de o nelimitată sete de cunoaştere; mari umanişti, mari savanţi îmbătaţi de cercetările şi descoperirile lor — şi, în aceeaşi vreme, martirii: *Giordano Bruno* este ars pe rug pentru că refuză să-şi renege descoperirile astronomice; *Thomas Morus* este decapitat.

Nume celebre abundă în toate domeniile activităţii umane. E de-ajuns să ne gîndim la *Gutenberg* şi la tiparniţă, una din descoperirile cele mai bogate în consecinţe din istorie.

Sau la aventurierii, la marii exploratori ai continentelor de peste mări cum au fost Cristofor Columb sau Magellan. Ca să nu mai vorbim de artişti, pictori, sculptori, poeţi, muzicieni. Un fel de explozie, şi toţi aceştia au rămas prezenţi pînă astăzi. Se producea atunci o adevărată cotitură istorică, ale cărei efecte s-au propagat în toate domeniile, fiind decisive pentru filozofia ulterioară. Cotitura este marcată de *naşterea ştiinţei moderne* şi de un interes pentru ştiinţă ce n-a încetat de atunci să se amplifice. Ştiinţa modernă nu este numai o teorie a naturii; ea înglobează deopotrivă tehnica, graţie căreia s-au transformat viaţa noastră şi planeta pe care trăim — unii sînt chiar de părere că ne va transforma şi pe noi şi — cine ştie — poate că ne va distruge. Atunci însă, ea se năştea.

Diferiţi autori au conceput în moduri foarte diferite raportul dintre Evul Mediu şi această nouă epocă. Unii nu reţin decît contrastele dintre ele, văzînd în cea de a doua doar o reacţie la cea dintîi. Alţii, dimpotrivă, subliniază continuităţile. Neîndoielnic, sînt prezente ambele aspecte: contraste şi continuităţi.

Sociologul *Lewis Mumford* a pus în evidenţă un interesant exemplu de continuitate. După el, clopotele mînăstirilor au netezit calea şi au pregătit lumea modernă a ştiinţei şi tehnicii. În acele vremuri, oamenii nu aveau ceasornice, iar călugării care se duceau la lucru pe ogoare îndepărtate aparţinătoare de mînăstirile lor nu ştiau cît este ceasul. Or, în fiecare zi se făceau mai multe slujbe religioase, la care ei trebuiau să asiste. De aceea, pentru a-i aduna, se trăgeau clopotele. În acest fel, clopotele ritmau viaţa, de dimineaţă pînă seara, şi nu doar pe aceea a călugărilor, ci şi pe cea a locuitorilor satelor din jur, toată lumea dobîndind obişnuinţa de a-şi coordona existenţa pe tot parcursul zilei. La sunetul clopotelor, familiile se apucau în acelaşi moment de îndeletniciri analoge.

De impactul unui asemenea mod de viaţă ne putem da seama astăzi prin contrast, constatînd enormele dificultăţi pe

care le întîmpină organizarea muncii industriale în ţările în curs de dezvoltare, unde lipsa de coordonare temporală constituie unul din obstacolele esenţiale. Cînd într-o societate dată oamenii nu au deprinderea de a se aduna pentru executarea unei sarcini determinate la o oră anume şi într-un loc anume, nimic nu mai merge. Nici o industrie nu s-ar fi putut dezvolta dacă populaţia europeană nu şi-ar fi aliniat în prealabil ritmul de viaţă comun la bătaia clopotelor. O remarcă istorică de acest fel este importantă. Ea pune în lumină complexitatea concretă a condiţiilor necesare oricărui nou comportament social şi oricărei dezvoltări integrate. Dacă ne referim, în schimb, nu la Evul Mediu, ci la Antichitate, vom constata că, potrivit textelor greceşti şi latineşti, oamenii îşi dădeau întîlniri într-un răstimp de aproximativ trei ore, de exemplu între şase şi nouă.

Să ne întoarcem însă la ştiinţa Renaşterii. Cotitura hotărîtoare s-a produs în astronomie. *Spaţiul a devenit infinit.*

A fost o schimbare fără precedent, pentru filozofie, metafizică, religie; pentru modul în care era percepută lumea şi în care individul se percepea pe sine în ea; pentru toate domeniile vieţii.

La Aristotel, există un concept deosebit de important, cel de *topos*. El înseamnă „loc", dar nu într-un sens nedeterminat. *Topos*-ul, la Aristotel, este *locul propriu* al fiecărui lucru în spaţiu. După Aristotel, fiecare fiinţă îşi are *topos*-ul ei în cadrul întregului, un *topos* exclusiv, ce-i aparţine cu drepturi depline. Să ne gîndim, invers, la ceea ce spun adesea deznădăjduiţii: „Nu mai am un loc în lume." Să nu mai ai, poate, decît un loc oarecare, arbitrar, indiferent, substituibil. Să fii indiferent unde. O trăsătură esenţială a lumii aristotelice era că pentru fiecare făptură exista în ea un loc determinat. De ce? Pentru că, înainte de Renaştere, spaţiul, aşa cum şi-l reprezentau în general oamenii, era închis şi structurat ierarhic. Spaţiul însuşi era ierarhic articulat, avînd în centru

Pământul. Cel mai în exterior şi cel mai sus se afla, de exemplu, după stoici, bolta perfectă a stelelor fixe (o găsim descrisă, de Cicero, în *Visul lui Scipio*).

Bolta stelelor fixe este tărîmul perfecţiunii, sustras stricăciunii, fragilităţii lucrurilor pămînteşti. Cînd se vorbea despre „înalt", asta însemna „superior", pentru că spaţiul însuşi era diferenţiat. Iar în acest spaţiu ierarhic articulat, fiecare fiinţă îşi avea locul ei.

Ce se întîmplă în Renaştere? Spaţiul geometric, spaţiul lui Euclid devine spaţiul universului — sau, exprimîndu-ne altfel: spaţiul universului devine cel al geometriei, adică un „mediu" vid, omogen şi infinit, nediferenţiat, lipsit de vreun centru privilegiat, identic în fiecare din punctele sale. În spaţiul real, ierarhiile se şterg: sus, jos, sferele cereşti, stelele fixe nemuritoare, toate acestea se dizolvă în omogenitatea infinită. Lumea însăşi devine infinită şi omogenă, nemaiconţinînd *topoi, locuri* proprii unei fiinţe sau alteia. Toate locurile sînt echivalente. Nimeni nu-şi mai are locul *său*.

Mai mult decît atît: universul însuşi îşi pierde *ordinea sa* calificată şi ierarhică, nu mai este *cosmosul* grecilor. El rămîne un univers unde se mai pot descoperi regularităţi, dar unde nu mai există nici o ierarhie a valorilor, nici o ordine care să conţină un sens. Gîndirea ştiinţifică se detaşează de ideea unei ordini a lumii sprijinită pe valori.

Desigur, noţiunea de valoare, de perfecţiune — universul perfect creat de Dumnezeu —, armonia pitagoriciană — ideea unui sens, a unei cauze finale universale —, toate acestea n-au dispărut dintr-o dată, şi încă şi astăzi mai dăinuie cîte ceva din ele. Imaginea însă a pălit.

Revoluţia care s-a produs în gîndirea Renaşterii i-a inspirat istoricului ştiinţelor Alexandre Koyré titlul unui minunat opuscul: *De la lumea închisă la universul infinit*. Era vorba cu adevărat de o revoluţie. Contemporanii, de altfel, au reacţionat la ea în moduri extrem de diferite. De exemplu, pe *Kepler* îl înspăimînta acest univers ce nu se putea închide într-un „tot", univers geometric şi infinit. Presimţea în el o

ameninţare de disoluţie pentru orice reprezentare de ordine, pentru orice formă, pentru orice *loc* propriu-zis; presimţea că în el nici omenirea, nici individul nu-şi vor mai avea locul *lor*. Toată viaţa sa, marele Kepler a refuzat să cedeze în faţa noii viziuni. *Giordano Bruno*, dimpotrivă, a fost cuprins de entuziasm. În sfîrşit, spunea el, o lume demnă de Dumnezeu. Numai o lume infinită, compusă dintr-un număr infinit de sisteme solare şi de constelaţii, putea fi demnă de infinitatea divină.

Aceste două exemple arată pregnant că o revoluţionare a imaginii ce o avem despre lume nu se produce numai la nivelul gîndirii ştiinţifice, ci şi la cel al afectivităţii, al credinţei şi al metafizicii. Unul, după cum am văzut, reacţionează cu oroare şi teamă, altul cu entuziasm şi fervoare.

Faptul că, dincolo de cercul oamenilor de ştiinţă, marile spirite novatoare din acea epocă s-au izbit de un refuz indignat şi violent nu este defel surprinzător. Reacţia oamenilor a fost cu atît mai iraţională şi mai pasională, cu cît se simţeau ameninţaţi în ceea ce dădea vieţii lor sens şi siguranţă. Nu e surprinzător că au existat martiri. Cînd meditǎm asupra acestei epoci şi cînd studiem cît de cît procesele intentate de autoritatea religioasă care sfîrşea prin a-i condamna pe savanţi, ne putem întreba în ce măsură însăşi această autoritate ştia în numele a ce condamna şi dacă întrevedea pînă unde avea să ducă drumul pe care ştiinţa urma să se angajeze de acum.

Pînă nu demult era la modă ca evenimentele din această epocă să fie privite foarte de sus: se socotea că a fost vorba pur şi simplu de o înfruntare între obscurantismul medieval şi luminile ştiinţei. Toate păcatele erau de o parte, iar toate meritele, de cealaltă. Iar noi, moderni şi luminaţi, sîntem mai presus de toate acestea şi putem să le judecăm. De cînd însă evenimentele petrecute în anii din urmă ne silesc să ne punem întrebări privitor la ce anume vrem să obţinem prin ştiinţa noastră şi, mai mult chiar, privitor la ceea ce ea ar putea să facă pînă la urmă din noi, asupra epocii despre care

vorbim se proiectează o altă lumină. Aici se află, fără îndoială, una din raţiunile pentru care ea este studiată tot mai stăruitor. Pe bună dreptate, Renaşterea frămîntă spiritele de astăzi: prin ea căutăm să ne înţelegem pe noi înşine.

Nicolaus Cusanus (1401 - 1464)

Există un filozof pe care-l putem privi ca formînd cumpăna dintre Evul Mediu şi Renaştere: e Nicolaus Cusanus. El a fost ultimul mare gînditor medieval. Şi totuşi, a fost considerat de către Bruno, de către Kepler şi, mai tîrziu, chiar de către Descartes drept cel căruia îi revine meritul sau vina — în funcţie de judecata pe care o emitem în această chestiune — de a fi afirmat că *universul este infinit.*

Cum a dobîndit el această convingere? Încă din secolul al XIII-lea, recurgîndu-se la o metaforă, Dumnezeu fusese descris ca fiind o sferă ce-şi are centrul pretutindeni şi circumferinţa nicăieri. Această definiţie îi recunoaşte lui Dumnezeu ubicuitatea şi-l prezintă ca lipsit de orice spaţialitate.

Nicolaus din Cusa va transpune această descriere a lui Dumnezeu, pentru a o aplica la univers. După el, universul îşi are centrul pretutindeni şi circumferinţa nicăieri, pentru că Dumnezeu îi este centrul şi periferia, iar el este pretutindeni şi nicăieri. Această formulare remarcabilă arată că reprezentarea raţională a universului infinit n-a fost la început o descoperire a ştiinţei, ci a izvorît dintr-o nevoie religioasă: s-a născut dintr-o idee despre Dumnezeu sau mai degrabă din eşecul oricărei idei de Dumnezeu, eşec proiectat apoi asupra universului. Asta se petrecea la începutul Renaşterii.

Efectele acestei idei a universului infinit depăşesc orice previziune. Consecinţele psihologice şi spirituale ale „revoluţiei copernicane", descoperirea faptului că Pămîntul e cel ce se roteşte în jurul Soarelui, astfel încît omul nu se mai poate simţi în centrul lumii — toate acestea răsturnau convingerea că Dumnezeu a creat întreaga lume pentru om.

După secole de reprezentare geocentrică, această idee fundamentală s-a pomenit şi ea aruncată peste bord.

Îi lăsăm la o parte pe ceilalţi mari gînditori ai Renaşterii. Menţionăm doar în treacăt *procesul lui Galilei.* Nu vom vorbi despre Newton, nici chiar despre *Pascal.* Ajungem astfel la primii filozofi moderni: *Descartes, Spinoza, Leibniz.*

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

RENÉ DESCARTES
(1596-1650)

Descartes a învăţat la Colegiul iezuit din La Flèche. Este remarcabil să constatăm, în legătură cu aceasta, cîte spirite independente, ce au contribuit la modificarea cursului istoriei şi au marcat debutul unor noi epoci, au fost formate în şcolile tradiţionale ale iezuiţilor. Voltaire, de exemplu, a primit şi el acest tip de educaţie. Nu că iezuiţii şi-ar fi îndemnat elevii spre activităţi revoluţionare; departe de asta; dar au căutat în mod vădit să dezvolte în ei o capacitate de reflecţie viguroasă şi independentă, care sfîrşea prin a avea efecte neaşteptate.

În 1637, Descartes publică *Discurs asupra metodei*, una din cele mai cunoscute lucrări din istoria filozofiei, redactat nu în latineşte, cum se obişnuia, ci în franceză, aşadar în limba vorbită de popor şi sub o formă cît mai concentrată cu putinţă. Descartes expune în *Discurs*, într-un limbaj clar şi accesibil tuturor, fără nici un jargon tradiţional sau modern, cu desăvîrşită simplitate, esenţialul unei noi metode.

Această scriere marchează începutul gîndirii moderne.

Pentru Descartes, modelul ideal către care gîndirea trebuie să năzuiască este *modelul matematic*.

Această admiraţie faţă de gîndirea matematică o regăsim constant la filozofi, începînd cu Pitagora. Ceea ce stîrnea admiraţia lor, amestecată adesea cu invidia, era claritatea, transparenţa desăvîrşită a raţionamentului şi *evidenţa constrîngătoare*, apodicticitatea, ce rezultau de aici.

În epoca noastră însă, numeroşi gînditori privesc cu o anumită condescendenţă raţionalismul unui Descartes. Mîndri de cunoştinţele noastre psihologice, de psihanaliza noastră, de conştiinţa pe care am dobîndit-o despre ambiguitate,

complexitate, despre întrepătrunderea dintre spirit şi corp, dintre individual şi social, dintre natural şi istoric etc., ne vedem lesne ispitiţi să judecăm simplist clara gîndire clasică a secolului al XVII-lea.

Aş vrea, dimpotrivă, să recunosc aici că *noi* nu prea mai sîntem capabili astăzi să retrăim în profunzime experienţa intelectuală pe care evidenţa matematică o reprezenta pentru gînditorii din acea epocă. Ei admirau matematica tocmai pentru că aceasta le procura *experienţa evidenţei*, iar simţul pentru evidenţă era la ei viu, pe cînd în noi s-a tocit. Învăţăm la şcoală să demonstrăm că suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte. O dată ce ne-am însuşit-o, demonstraţia rămîne inertă în caiet sau în carte. Nu-i trăim evidenţa, sau prea puţin. Nu o integrăm experienţei noastre.

Demonstraţia matematică se efectuează pas cu pas. La un moment dat, o avem întreagă în faţa noastră, îi vedem coerenţa, într-o transparenţă fără cusur. În ea nu e nimic ascuns. Lucrurile pe care ni le înfăţişează experienţa sensibilă sînt cu totul altfel. Iată, de exemplu, un creion: vedem numaidecît că e un creion, şi nimic mai mult. Creionul are însă o densitate, pe care nu o vedem. Are un mister pe care nu-l desluşim. Are *fiinţă*, o fiinţă a sa. Pentru sine însuşi, el, de bună seamă, nu e un creion. El este întotdeauna mai mult decît ceea ce vedem şi ştim noi despre el; este opac. Iată de ce oamenii din vremea lui Descartes se bucurau că în matematică n-aveau de-a face decît cu raporturi total transparente pentru intelect. De unde posibilitatea de *a avea certitudine* — nu cvasicertitudine, ci o certitudine fără rezerve. Să reamintim aici distincţia platoniciană dintre opinie şi ştiinţă.

Opinia era aproximativul; cunoştinţa ştiinţifică era certitudinea integrală, fără nici o umbră ori îndoială. Aceasta e claritatea pe care o găsim la Descartes. Pentru el, ca şi pentru alţi gînditori din vremea sa, această claritate a evidenţei făcea parte din claritatea divină. Prin ea se apropiau de divin. Descartes se minuna de claritatea gîndirii şi de certitudinea

ce decurge din ea. Se poate vorbi, în ce-l priveşte, de o iubire, de o pasiune pentru certitudine.

El se decide, aşadar, să pornească în căutarea *certitudinii*, să nu se mai mulţumească în nici un domeniu cu aproximaţia. Cum Olanda era pe atunci ţara cea mai liberă din Europa, s-a dus acolo. Era convins că pentru o întreprindere spirituală atît de îndrăzneaţă trebuie să se bucure de o maximă siguranţă materială. Îşi va supune absolut tot ce a crezut pînă atunci că ştie unui examen critic atît de sever, încît tot ce se preta la o cît de mică îndoială va fi dat la o parte. N-avea să socotească adevărat decît ceea ce nu lasă nici cel mai mic loc pentru îndoială.

Dar pînă atunci ce crezuse a şti? Descartes meditează: am avut numeroase experienţe, am citit mult, am întîlnit o seamă de oameni celebri şi am beneficiat de învăţătura lor; am călătorit mult. Pînă la urmă, ce-am aflat? Extraordinara diversitate a opiniilor şi a concepţiilor. Cărţile nu sînt de acord unele cu altele; ca de altfel nici oamenii, popoarele. Atunci cum pot fi sigur că există ceva adevărat? Cum pot dobîndi o certitudine aidoma celei din matematică?

În acest scop, Descartes se hotărăşte să se interogheze pe sine şi să exercite de acum faţă de orice pretenţie de cunoaştere ceea ce s-a numit *îndoiala metodică*. Denumirea se explică prin aceea că aici nu este vorba nicidecum de îndoiala plină de nelinişte ce poate cuprinde un suflet fără voia lui. Descartes se îndoieşte pentru că vrea să se îndoiască. Este o hotărîre a sa, o metodă liber aleasă. O îndoială voită, practicată deliberat în vederea unui rezultat urmărit. Îndoiala trebuie să-i permită aflarea certitudinii. Sîntem, aşadar, foarte departe de orice fel de scepticism. Pentru a şti ceva în mod sigur, trebuie să trecem prin îndoială. Se mai foloseşte în această privinţă şi expresia *îndoială hiperbolică*, pentru că ea cuprinde totul şi nu cunoaşte nici o limită. Descartes va exercita o îndoială totală pînă cînd nu va da peste ceva de care să-i fie absolut imposibil să se îndoiască.

Aplicarea acestei îndoieli metodice Descartes o începe de la periferia spre centrul a ceea ce crezuse pînă atunci că ştie,

urmînd un fel de spirală ce se înfăşoară în jurul lui însuşi ca subiect gînditor. El se îndoieşte mai întîi de ceea ce a învăţat din cărţi sau prin preluare de la alţii; se îndoieşte apoi de propriile sale experienţe sensibile. Poate că aceste experienţe sînt aidoma celor din vise, astfel că nu facem decît să ne înşelăm întruna. Se îndoieşte de tot; nu există nimic cert. Avusese, de altfel, în vedere din capul locului posibilitatea ca îndoiala metodică să nu-l conducă la nici o certitudine; în care caz, ar avea totuşi cel puţin *una* — aceea de a nu putea şti nimic cu certitudine. Se pregătise pentru această eventualitate.

Certitudinea la care ajunge nu este totuşi asta. Există ceva ce poate să rostească fiind sigur că nu se înşală, şi anume: „mă îndoiesc". Nu se poate îndoi că există un „eu" care se îndoieşte. Şi aici intervine celebra formulă a lui Descartes: „Mă îndoiesc, gîndesc, exist." Cine se îndoieşte gîndeşte. Iar cine gîndeşte există. De unde: „Gîndesc, deci exist." *Cogito ergo sum.*

Acest „deci" (*ergo*) nu semnifică aici o deducţie. Gîndirea nu e dedusă din îndoială, iar existenţa nu e dedusă din gîndire. Este vorba de o intuiţie, de o evidenţă imediată, punctuală a minţii. În momentul cînd spiritul îşi dă seama că „se îndoieşte", el îşi dă seama că „gîndeşte" şi că „există".

După toate ravagiile produse de îndoiala hiperbolică, ne aflăm în faţa unei singure certitudini: subiectul gînditor are certitudinea de sine. Acest element este de mare importanţă. Am văzut, chiar la începutul cărţii de faţă, cum filozofia se năştea din interogaţia privitoare la fiinţă, la ceea ce persistă în lumea schimbătoare. În pragul epocii moderne însă, aflăm această certitudine solitară, care la început se lipseşte de lume spre a o împresura: certitudinea subiectului gînditor şi numai a lui, sesizată printr-o experienţă impermeabilă la îndoială.

Acesta este, în istoria filozofiei, un moment fără seamăn. Sîntem liberi să criticăm oricare parte a filozofiei lui Descartes — chiar şi formula „Gîndesc, deci exist" a fost contes-

tată —, dar nu i se poate nega lui Descartes locul pe care şi l-a cîştigat prin afirmarea solitară a subiectului cugetător.

Este însă ceva steril în această primă certitudine carteziană: gîndesc, deci exist. Se poate spune că ea nu conduce la nimic altceva decît la ea însăşi. Dacă nu există decît subiectul, cum să dobîndeşti vreo altă cunoştinţă? Te poţi oare mărgini să afirmi subiectul care gîndeşte? Desigur că nu — iar Descartes a resimţit cu siguranţă dificultatea de a nu se lăsa astfel blocat. Atunci se produce, în demersul său, un fel de întrerupere.

El încearcă să statornicească o metodă, *reguli teoretice* pentru buna îndrumare a gîndirii. A nu lua niciodată ca punct de pornire altceva decît o evidenţă certă. A analiza fiecare din termenii gîndirii pînă la elementele cele mai simple. A dispune aceste elemente simple într-o ordine de complexitate crescătoare, pentru ca termenii complecşi să fie înţeleşi cu claritate. În sfîrşit, a ne asigura că seria în întregul ei nu cuprinde nici o lacună şi că ordinea ei este clară şi completă. Numai în aceste condiţii se poate vorbi de o veritabilă cunoaştere.

Pe de altă parte, Descartes îşi dă seama de faptul că cercetările sale vor dura mult, iar în acest răstimp viaţa practică nu va sta să aştepte. De aceea, el elaborează *o morală provizorie* după care să se călăuzească în timpul cît va dura căutarea teoretică a certitudinii.

Există un contrast puternic între atitudinea sa teoretică şi atitudinea sa practică. În chiar momentul cînd îşi punea sub semnul întrebării, cu o temeritate radicală, întreaga cunoaştere, întreaga reprezentare despre univers, el elabora o morală prudentă şi convenţională, spre a evita ca în cursul cercetării sale teoretice să fie stînjenit de dificultăţi de ordin practic.

Nefiind încă sigur de nimic în afară de existenţa subiectului care se îndoieşte, el nu dispunea de nici un fundament care să-i permită să elaboreze o morală personală. Drept care a socotit că nu-i rămînea altceva de făcut decît să adopte

provizoriu în conduită linia de mijloc, adică să se conformeze cerinţelor societăţii, să acţioneze în aşa fel încît să nu provoace în jurul său nici o tulburare. De acest calm avea nevoie pentru cercetarea sa filozofică. Ar fi nedrept ca morala provizorie a lui Descartes să fie luată drept temei pentru a face din el un conformist. Conduita pe care el o adopta era mai degrabă una din condiţiile menite să-i permită punerea acelor întrebări radicale care au inaugurat epoca modernă.

Pentru a rămîne pe terenul certitudinii, trebuia să elaboreze concepte şi raţionamente care să nu îngăduie nici o eroare. A formulat, de aceea, exigenţa conceptelor *clare şi distincte.* Aş vrea să insist asupra acestui punct, pentru că trăim într-o epocă în care mulţi se servesc cu predilecţie de concepte confuze, umflate şi ambigue. Un concept este *clar* atunci cînd e perfect definit, adică net delimitat faţă de alte concepte. Iar *distinct* este un concept atunci cînd comprehensiunea sa se înfăţişează minţii cu o desăvîrşită transparenţă. Claritatea păstrează, pentru a spune aşa, conturul conceptului; iar distincţia, ceea ce se află înăuntrul acestui contur. De concepte clare şi distincte avem nevoie pentru a putea gîndi conform adevărului.

Să revenim acum la prima certitudine, dobîndită graţie îndoielii metodice: gîndesc, deci exist. Cum putem să continuăm, să mergem mai departe? Descartes şi-a dat limpede seama că nu se poate înainta de la certitudinea subiectului care gîndeşte la cea a existenţei lumii exterioare. Nu există o astfel de trecere. A găsit, în schimb, o cale care să-l conducă de la existenţa subiectului gînditor la existenţa lui Dumnezeu. El constată că posedă în el însuşi ideea de Dumnezeu, adică ideea unei fiinţe absolut perfecte. El însă e un subiect care se îndoieşte, care cuprinde aşadar în natura sa imperfecţiunea îndoielii. Fiind el însuşi imperfect, nu poate fi el însuşi sursa ideii unei fiinţe absolut perfecte. Reprezentarea unei fiinţe perfecte nu-şi poate avea originea decît într-o fiinţă cel puţin la fel de perfectă ca acea reprezentare însăşi, aşadar în Dumnezeu.

Ne aflăm aici în faţa unei noi versiuni a argumentului ontologic, versiune care, de astă dată, pune în joc finitudinea subiectului gînditor. Punctul de plecare nu mai este conceptul de Dumnezeu, ci reprezentarea pe care acest subiect gînditor şi-o poate face despre fiinţa perfectă, reprezentare ce nu poate proveni de la subiectul imperfect şi trebuie deci să-şi aibă originea în însăşi fiinţa perfectă, în Dumnezeu. Cum, după Descartes, ideea de perfecţiune nu poate proveni decît de la o fiinţă mai perfectă decît „eu"-l şi mai perfectă decît însăşi această idee, rezultă că prezenţa ideii de Dumnezeu în subiectul care gîndeşte implică deja o lucrare, o prezenţă a lui Dumnezeu.

Comparînd această nouă versiune a argumentului ontologic cu cea veche, a lui Anselm, vedem prin ce se deosebeşte ea de aceasta, ceea ce ne dă posibilitatea să înţelegem elementul cu adevărat nou care se iveşte în zorii epocii moderne. Factorul decisiv aici nu mai este analiza logică a conceptului, ci sursa conceptului înăuntrul subiectului gînditor, evidenţa care-i dă substanţă şi care vădeşte o contribuţie divină. Este confirmată astfel existenţa lui Dumnezeu, şi Descartes nu poate să o mai pună la îndoială.

Urmărim aici o mişcare a gîndirii foarte caracteristică pentru Descartes. El se decisese, după cum am văzut, să se îndoiască de tot. Iar spre a izbuti mai bine, spre a-şi radicaliza îndoiala, recursese chiar la ipoteza unui geniu rău, capabil să ne înşele printr-o falsă evidenţă. De ce acum nu-l mai frămîntă defel o astfel de posibilitate?

Să revenim puţin în urmă: Descartes formulase la început cerinţa ideilor clare şi distincte, singurele capabile să-i ofere o şansă de a ajunge la adevăr. Or, acum, cînd existenţa lui Dumnezeu a fost dovedită, încrederea pe care o pusese în ideile clare şi distincte este confirmată: dacă Dumnezeu există şi dacă este perfect, perfecţiunea sa implică *veracitatea* sa; iar dacă Dumnezeu se caracterizează prin veracitate, atunci dispare posibilitatea de a mai concepe un geniu răuvoitor care să fie mai puternic decît Dumnezeu şi care

să-l poată astfel înşela pe omul care gîndeşte folosind idei clare şi distincte. Încît dacă mă străduiesc să nu recurg decît la idei clare şi distincte şi dacă, pornind de la ele, ceva mi se înfăţişează ca fiind adevărat, atunci însăşi veracitatea divină devine garantul adevărului celor gîndite de mine.

După cum se vede, demersul intelectual este aici circular: existenţa lui Dumnezeu este demonstrată graţie ideilor clare şi distincte, iar Dumnezeu e cel ce garantează adevărul acestor idei. Este vorba însă de un cerc metodologic, şi nu de un simplu cerc vicios.

Demersul circular nu este aici logic, ci existenţial: ne-am aventurat dincolo de puterea normală a logicii şi ceea ce am găsit confirmă validitatea riscului la care ne-am expus.

Veracitatea divină garantează validitatea ideilor clare şi distincte. Evidenţa are de aceea pentru Descartes un caracter cvasireligios.

La mulţi gînditori contemporani, observăm tendinţa de a considera raţionalismul lui Descartes ca pe o atitudine depăşită şi sumară, pentru că nu ţine seama de datele psihologice, de obscurităţile şi ambiguităţile inerente condiţiilor noastre de gîndire. Asta se datorează faptului că aceste spirite critice nu iau în considerare caracterul *trăit* al raţionalului la Descartes, accentul său religios şi legătura sa cu Dumnezeu.

Dar dacă Dumnezeu este garantul gîndirii noastre, cum se explică faptul că deseori ne înşelăm? Descartes pune problema erorii. El explică eroarea prin disproporţia ce există în spiritul nostru între voinţă şi intelect, aşadar între capacitatea noastră de *a voi* şi capacitatea noastră de *a cunoaşte*. Voinţa noastră e infinită, ea fiind cea prin care ne asemănăm cel mai mult cu Dumnezeu. Intelectul nostru, în schimb, este limitat. Atunci cînd voinţa îl împinge să depăşească limitele ce-i sînt proprii, omul cade în eroare. Cauza erorii nu rezidă, aşadar, nici în caracterul infinit al voinţei, nici în caracterul limitat al intelectului, ci în faptul că omul, din pricina celei dintîi, se aventurează dincolo de hotarele celui de-al doilea.

După Descartes, Dumnezeu e deopotrivă etern, imuabil şi liber. Cum să înţelegem acest lucru? Cînd spunem „liber", ne gîndim la o acţiune sau la o hotărîre în timp. Este evident că întrunirea celor trei calităţi în Dumnezeu rămîne pentru noi dincolo de orice reprezentare. Descartes o ştie, de bună seamă. Ceea ce vrea el să semnifice astfel este că în eternitate libertatea lui Dumnezeu este atît de mare, încît, dacă ar vrea, ar putea să schimbe raporturile matematice, de pildă, pe cele din geometrie. O asemenea afirmaţie echivalează cu a susţine primatul voinţei, nu numai la om, ci şi în Dumnezeu. Primatul deciziei, al rezoluţiei. După cum în noi voinţa este cea care primează, tot aşa în Dumnezeu decretul divin anticipează tot restul. Dumnezeu e deci liber. Trebuie însă bine înţeles că nu e vorba de indiferent ce libertate, ci de cea *a lui Dumnezeu.*

În epoca de care ne ocupăm, filozofii credincioşi îşi interziceau cu severitate să-i atribuie lui Dumnezeu trăsături antropomorfe de vreun fel. Pe Dumnezeu nu trebuie să ţi-l reprezinţi după modelul omului. Iată de ce Descartes afirmă că libertatea lui Dumnezeu este o libertate de indiferenţă. În ce sens? În sensul că Dumnezeu nu este deloc aservit unor rezultate pe care îşi propune să le obţină. În Dumnezeu nu există loc pentru îndoială, el nu tinde spre ceva. Avem aici un gînd foarte adînc: nu există finalitate, năzuinţă, decît acolo unde există o lipsă. Nu poate deci exista finalitate la o fiinţă perfectă şi eternă. În ea nu există nici o sforţare spre un scop şi, ca atare, nici un motiv, în sens uman, de a acţiona într-un anume fel sau într-altul, de a stabili un anume raport mai degrabă decît un altul. Iată de ce, privitor la Dumnezeu, Descartes vorbeşte de o libertate de indiferenţă.

În legătură cu această temă, el se foloseşte de anumite formule care ne surprind cît timp n-am făcut efortul necesar pentru a le înţelege. Libertatea de indiferenţă este proprie lui Dumnezeu. În schimb, pentru noi, oamenii, ea reprezintă nivelul cel mai de jos al libertăţii, cel la care nu avem de ales decît între două posibilităţi echivalente. Pentru noi, care sîn-

tem făpturi alcătuite din lipsă şi din finalitate, o asemenea libertáte n-ar avea nici un sens. Indiferenţa sau arbitrariul sînt tocmai ceea ce pentru noi nu înseamnă libertate. Astfel, între libertatea divină şi libertatea umană există un contrast radical.

Arătam mai sus că, pornind de la certitudinea subiectului gînditor (*cogito ergo sum*), Descartes n-a putut să se asigure în mod direct de existenţa lumii exterioare. A trebuit mai întîi să se asigure de existenţa lui Dumnezeu, apoi, graţie veracităţii divine, de validitatea ideilor clare şi distincte, pentru a regăsi apoi experienţa lucrurilor. Or, lumea externă se impune în atîtea moduri simţurilor şi gîndirii noastre, şi avem despre ea reprezentări atît de clare şi de distincte, încît, dacă admitem veracitatea divină, putem considera că această lume exterioară este reală.

Descartes îşi pune şi el întrebarea cu privire la ce anume persistă în cadrul schimbării. El ţine în mînă o bucată de ceară, care este dură, albă, rece, inodoră şi are o formă bine determinată. O apropie de foc, o încălzeşte. Bucata de ceară se moaie, devine maleabilă, îşi schimbă culoarea, capătă un miros. Spre deosebire de vechii gînditori din Milet, Descartes se întreabă ce anume persistă nu în ansamblul universului, ci în această bucată de ceară. Toate calităţile se schimbă; ceea ce rămîne este conceptul: avem de-a face tot cu ceară.

Şi pentru această idee a sa Descartes a fost numit raţionalist. Tot ceea ce formează lumea externă este considerat de el a fi, prin esenţa sa, de natură conceptuală, geometrică. Calităţile sensibile nu constituie esenţa lucrurilor. Esenţa lor este *întinderea*. Întinderea nu e totuna cu vidul. Ea este „ceva". Dovadă e că întinderea există acolo unde există corpuri, iar unde nu există corpuri nu există nici întindere. La Descartes întîlnim deopotrivă o realizare fizică a întinderii şi o geometrizare a realităţii fizice. După el, nu există nici vid, nici atomi, există numai întinderea reală a corpurilor, şi de aceea fizica sa este matematică.

Lumea realităţii întinse, lumea exterioară, este tărîmul pasivităţii: în întindere nu găsim decît *mişcare transmisă din exterior*, niciodată o mişcare spontană. Un corp în mişcare împinge un altul, şi aşa mai departe.

Filozofia lui Descartes este hotărît *dualistă*: tot ce există se reduce la *două realităţi* fundamentale, ireductibile una la alta: *întinderea* şi *gîndirea*, *res extensa* şi *res cogitans*. Gîndirea este activă şi se pune singură, spontan, în mişcare. Întinderea e pasivă, aici orice mişcare se transmite din afară.

Descartes derivă de aici două cerinţe.

Prima cerinţă: tot ceea ce e întins, *natura*, trebuie să fie explicat numai prin relaţii *exterioare*, prin teorii *mecaniste*, niciodată prin mişcări sau schimbări spontane, prin mai mult sau mai puţin magice „forţe" sau „proprietăţi" interioare. Cerinţa rămîne valabilă chiar cînd este vorba de corpuri vii. Iată de ce găsim la Descartes faimoasa teorie a *animalului-maşină*. Corpul animalelor este întins, aşadar pasiv în esenţa sa şi supus legilor mecanice ale mişcării. Corpul omenesc este şi el de natură mecanică, şi de aceea Descartes, considerînd că pasiunile ţin de corp, a vrut să le explice prin mişcări ale „spiritelor animale", adică ale diverselor „umori" (lichide) prezente în interiorul corpului.

Biologia sa nu este deci în fapt decît o parte a fizicii sale. În *epoca sa*, Descartes a făcut în mod cert un imens serviciu ştiinţei moderne, impunîndu-i *cerinţa de a nu admite decît explicaţii mecaniste*, clare şi verificabile. El a respins astfel multe din pretinsele explicaţii medievale ce blocau încă drumul unei cercetări veritabile făcînd apel la misterioase „calităţi oculte", interioare lucrurilor, ca de exemplu la o *vis luminosa* suficientă pentru a explica fenomenele luminoase etc.

A doua cerinţă: ea priveşte *res cogitans*, *gîndirea*. Ceea ce e spirit, ceea ce vine de la gîndire este, în ochii săi, *pură interioritate* şi *pură activitate*. Nici voinţa, nici intelectul nu sînt vreodată mişcate din exterior. Nimic nu i-ar fi mai străin lui Descartes decît tendinţa actuală de explicare cvasiexhaus-

tivă deopotrivă a faptelor eroice, a operelor intelectuale ca şi a crimelor prin influenţe exterioare, excluzînd pînă la urmă orice merit sau responsabilitate. La Descartes, gîndirea şi voinţa îşi revendică interioritatea lor radicală şi spontaneitatea lor integrală. Simetric mecanismului întinderii, este afirmat aici voluntarismul spiritului.

Un asemenea dualism ridică o problemă dificilă. Descartes însuşi îşi dădea bine seama că n-avea cum s-o ocolească. La urma urmei, atunci cînd *voia* să ridice mîna, aceasta se ridica în *întindere*, în *res extensa*. Cînd simţea o durere undeva în corp, o simţea şi în spirit. Descartes nu a rezolvat problema legăturii dintre suflet şi corp. El a încercat s-o rezolve recurgînd la faimoasa *glandă pineală*, situată la baza creierului mic, pentru a stabili legătura dintre cele două. Dar asta nu explică nimic. Întrebarea nu e: unde se stabileşte legătura? ci: cum pot să acţioneze una asupra alteia două substanţe ce-şi sînt radical străine? Dubla cerinţă — a explicaţiei mecaniste pentru „substanţa întinsă" şi a responsabilităţii absolute pentru „substanţa gînditoare", era pentru Descartes atît de importantă, încît i-a sacrificat coerenţa sistemului său.

Pe de altă parte, acest sistem salvgardează posibilitatea unui suflet nemuritor. Corpul aparţine întinderii şi se dizolvă în ea. Sufletul, ca pură interioritate a gîndirii, nu se destramă o dată cu corpul.

Care va fi atitudinea morală a unui om ce se inspiră din filozofia carteziană? Va fi foarte apropiată de cea a stoicilor. Este vorba înainte de toate de înţelegerea ordinii instituite de Providenţă. O dată ce a înţeles necesitatea statornicită de Dumnezeu, omul descoperă în sine calmul de care are nevoie pentru a putea judeca bine. Este, aşadar, suficient ca omul *să vadă clar, pentru a acţiona bine*. Recunoaştem şi aici claritatea spirituală a lui Descartes şi simţul său pentru

viaţa reală: nu din scrieri filozofice se învaţă judecata corectă. Această judecată este mai cu seamă *o obişnuinţă*: omul trebuie să-şi exerseze spiritul, să-l antreneze, să-i dea exigenţa necesară pentru o gîndire şi o judecată sănătoase. O dată dobîndită această obişnuinţă, faptul de a judeca bine procură celui în cauză suprema fericire a întîlnirii cu evidenţa. Gînditorul cunoaşte atunci un fel de beatitudine.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY L

SPINOZA
(1632-1677)

Baruch Spinoza s-a născut la Amsterdam, într-o familie de evrei portughezi, şi şi-a petrecut toată viaţa în Olanda. Pentru el, nici un lucru de pe lume n-avea atîta importanţă ca independenţa gîndirii sale şi independenţa sa de fiinţă umană. Şi-a cîştigat existenţa şlefuind lentile de ochelari. Toată viaţa a trăit într-o relativă sărăcie, iar la moarte a trebuit ca Leibniz şi cîţiva prieteni să suporte cheltuielile de înmormîntare şi să se ocupe de manuscrisele sale.

În timpul vieţii nu a publicat decît două scrieri: *Principiile filozofiei carteziene* şi *Tratat teologico-politic*. Şi cum aceste scrieri, mai ales cea de a doua, au declanşat un scandal de proporţii, Spinoza s-a decis să nu mai publice nimic. Aşa se face că majoritatea lucrărilor sale n-au apărut decît după moartea sa — între altele, opera sa principală, *Etica*, una din capodoperele filozofiei occidentale.

În momentul morţii, Spinoza nu împlinise decît patruzeci şi cinci de ani. Ar fi putut să aibă parte de o viaţă mult diferită: i se oferise o catedră la Universitatea din Heidelberg, una dintre cele mai faimoase din acea vreme. A refuzat, gîndindu-se că acolo şi-ar pierde independenţa, că nu ar fi lăsat să gîndească şi să predea ceea ce el socotea a fi adevărat.

Independenţă cu orice preţ — aceasta e trăsătura caracteristică a vieţii şi gîndirii sale. Trăsătură ce ne apare cu atît mai importantă cînd ne gîndim la noţiunea pe care el a plasat-o în centrul filozofiei sale. Este vorba de noţiunea de *necesitate*. Independenţă-necesitate, scris cu liniuţă de unire, acesta e Spinoza.

Să încercăm aşadar să înţelegem acest aparent paradox. Nu vom vorbi aici decît despre *Etica*. Ea a fost redactată în

latină şi are ca titlu complet: *Ethica more geometrico demonstrata*, adică „Etica demonstrată prin metoda geometrică". Este aici ceva surprinzător. Despre etică, de fapt, nu se poate vorbi fără a pune în joc libertatea. Nu se poate vorbi de etică în legătură cu lucrurile, care nu sînt libere. O ţiglă care cade de pe acoperiş pricinuind moartea unei fiinţe umane nu comite un act potrivnic eticii, pentru că nu e liberă. Cine spune „etică" spune „libertate" — şi atunci cum s-ar putea justifica *more geometrico*, prin metoda geometrică o etică, ce se adresează obligatoriu libertăţii?

Prima carte a *Eticii* tratează *de Deo*, despre Dumnezeu. Lucrarea începe, aidoma unui tratat de geometrie, cu prezentarea axiomelor şi a definiţiilor, continuînd apoi cu teoreme şi cu demonstraţiile lor. Comparînd demersul lui Spinoza cu cel al lui Euclid, constatăm că el nu-şi ia decît o singură libertate suplimentară — aceea de a introduce din loc în loc scolii, un fel de explicaţii sau comentarii marginale în care autorul se exprimă mai liber. Atunci cînd un enunţ i se pare deosebit de important din punct de vedere filozofic, el adaugă demonstraţiei o asemenea scolie, pe care uneori o dezvoltă pe mai multe pagini, după imboldul său filozofic.

Ce importanţă se cuvine a fi dată acestei forme geometrice, ce sens au constrîngerile impuse de ea?

Etica este astfel demonstrată potrivit metodei geometrice. Trebuie aşadar să înţelegem cum îşi dau mîna aici etica şi geometria, cum se realizează unitatea dintre *libertatea* din etică şi *necesitatea* din geometrie. Cu asta ne aflăm în miezul gîndirii lui Spinoza: libertatea şi necesitatea sînt una. Pînă la urmă, libertatea *este* necesitate, necesitatea *este* libertate. Trebuie însă să urmărim drumul care duce la un asemenea rezultat şi care-i dă sens.

Cartea din *Etica* în care se vorbeşte *de Deo*, despre Dumnezeu, începe cu noţiunea de *substanţă*. Asta ne trimite cu gîndul la Şcoala din Milet. La Spinoza însă, termenul „substanţă" are un sens cu totul radical. El nu desemnează nici apa, nici aerul, nici focul, nici infinitul. Substanţa este fiinţa

întrucît constituie propriul său fundament, întrucît este în sine, prin sine şi pentru sine — adică fiinţa în autosuficienţa ei absolută, şi care nu depinde de nimic altceva decît de sine. Substanţa este Dumnezeu. Ea este eternă, ceea ce pentru Spinoza înseamnă că este netemporală, străină de timp.

Ne aflăm astfel foarte departe de o concepţie creştină. Omul-Dumnezeu este un paradox care-i e total străin lui Spinoza; din acest punct de vedere, el rămîne strîns legat de tradiţia iudaică, întrucît aceasta respinge în mod riguros orice antropomorfism cînd este vorba de Dumnezeu.

Substanţa, fiinţa suficientă sieşi, are *atribute*. Nu-i uşor de explicat ce sînt acestea. Ele corespund diverselor moduri în care Dumnezeu se manifestă. Cînd spunem că Dumnezeu este în sine, prin sine, cauză de sine, gîndim o fiinţă total închisă asupra ei înseşi şi care nu se manifestă. Atributele sînt modalităţile de manifestare ale substanţei. Spinoza afirmă că există o infinitate de atribute, dar că noi nu cunoaştem decît două dintre ele — *întinderea* şi *gîndirea* —, ceea ce ne reaminteşte de Descartes. Aici însă totul se înfăţişează altfel. La Descartes, este vorba de un dualism radical. La Spinoza, întinderea şi gîndirea nu sînt, printre o infinitate de atribute pe care nu le cunoaştem, decît două atribute ale uneia şi aceleiaşi substanţe. Fiecare atribut este infinit, Dumnezeu însă este *absolut infinit*. El este o infinitate de atribute infinite.

Substanţa fiind *una* şi neexistînd nimic în afara ei, unitatea sa este identică cu necesitatea sa. Necesitatea nu poate lipsi decît dacă sînt în joc o pluralitate de elemente. Dacă nu există decît o unică substanţă şi nimic altceva, atunci nu există nici dualism, nici pluralism, nu există decît fiinţa şi necesitatea sa.

Această necesitate a substanţei îi serveşte lui Spinoza drept armă *împotriva oricărei concepţii finaliste* despre fiinţă, împotriva oricărei cauze finale. Am văzut că Descartes îi atribuia lui Dumnezeu libertatea de indiferenţă spre a nu fi nevoit să introducă în el o schemă de gîndire finalistă. Spinoza e de acord cu el asupra acestui punct, dar merge

mai departe. Ceea ce el recunoaşte în Dumnezeu nu este libertatea de indiferenţă, ci necesitatea. Dumnezeu este necesitatea, iar dacă vrem să vorbim despre necesitatea divină, trebuie să spunem: în Dumnezeu, libertatea şi necesitatea sînt în mod riguros acelaşi lucru.

Pentru Spinoza, cauza finală va fi, de aceea, doar o prejudecată umană, care se opune total ideii de Dumnezeu. Ea se opune însă şi adevăratei libertăţi. Cum anume? Cînd ne propunem să atingem anumite scopuri în funcţie de felurile de lipsă de care suferim, nu sîntem, la drept vorbind, liberi. Dimpotrivă, lipsa ne subjugă. Adevărata libertate constă în a recunoaşte necesitatea substanţei unice cu tot ce decurge de aici; şi nu numai în a o recunoaşte, ci şi în a consimţi la ea. Să încercăm să înţelegem.

Există aici, în fond, o analogie cu experienţa evidenţei şi a caracterului ei constrîngător. Cînd ni se demonstrează, în geometrie, că suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte şi cînd, la sfîrşitul demonstraţiei, spunem „înţeleg", asta înseamnă că spunem „da" constrîngerii cuprinse în demonstraţie. Nu putem spune: „Înţeleg, dar nu sînt de acord." Din clipa cînd necesitatea cuprinsă în demonstraţie ni se impune, spiritul nostru află o adevărată bucurie în a-i recunoaşte validitatea şi necesitatea. Ceva analog se petrece, crede Spinoza, în adevărata libertate.

Adevărata libertate constă în a cunoaşte pînă în profunzime necesitatea adevăratei substanţe. Această recunoaştere nu rezidă în simpla comprehensiune intelectuală, ci într-o înţelegere ce este în acelaşi timp un consimţămînt, un „da", ca în cazul demonstraţiei din geometrie. Sîntem de acord pentru că argumentul ne-a convins, a cîştigat consimţămîntul raţiunii noastre.

Iată de ce cauza finală nu poate fi decît opusă, crede Spinoza, nu doar ideii de Dumnezeu, ci şi ideii unei libertăţi veritabile. Descartes nu era de această părere. El spunea, dimpotrivă, că libertatea de indiferenţă, proprie lui Dumnezeu, reprezintă pentru om nivelul cel mai de jos al libertăţii.

Potrivit lui Spinoza, omului îi revine, aşadar, sarcina de a-şi apropria necesitatea divină spre a nu mai fi robul dorinţei umane, pentru a nu mai dori altceva decît însăşi necesitatea lui Dumnezeu. Aici, libertatea şi necesitatea se confundă.

Am întîlnit deja ceva analog la stoici. Pentru ei, a fi liber însemna a te afla în acord cu necesitatea lumii, necesitate ce decurgea din sufletul universal. O asemenea doctrină, pentru a fi înţeleasă şi trăită, cere din partea voinţei un impuls asemănător celui sugerat de Spinoza, chiar dacă nu unul decurgînd dintr-o demonstraţie raţională. În ambele cazuri, este vizat acelaşi fel de măreţie: cea a unei voinţe care-şi manifestă forţa depăşindu-se pe sine.

Nu-i de mirare că un om care aşeza independenţa sa de spirit înaintea oricărui alt considerent a dezvoltat o filozofie ce avea să intre în conflict cu toate instituţiile confesionale din vremea sa. A avut dificultăţi atît cu comunitatea evreiască, cît şi cu Bisericile creştine, acesta fiind motivul pentru care majoritatea scrierilor sale n-au fost publicate în timpul vieţii lui. Şi totuşi, acelaşi om considera că suprema beatitudine consta în a-ţi identifica libertatea cu necesitatea divină. Din opera sa transpare un fel de misticism raţionalist. Etica demonstrată după metoda geometrică trebuie să dea în vileag necesitatea divină cu aceeaşi splendoare care se degajă din evidenţa matematică — evidenţă ce, în pofida înclinaţiei neîncetate a spiritului nostru către cauza finală, antrenează deopotrivă adeziunea inteligenţei şi a voinţei.

Substanţa la Spinoza seamănă cu reprezentarea pe care şi-o făcea despre substanţă Parmenide. Potrivit acestuia din urmă, să ne amintim, substanţa este una, simplă, indivizibilă, eternă. Aici însă, „eternă" nu înseamnă că ea durează la nesfîrşit. Substanţa e eternă pentru că este fiinţa în sine. Regăsim aici tradiţia biblică. În Biblie, cînd Dumnezeu spune „Eu sînt Cel veşnic", aceasta nu înseamnă altceva decît atunci cînd spune „Eu sînt Cel ce este", adică „Sînt Fiinţa". Sensul nu e, aşadar, „Eu durez", ci „Eu sînt Fiinţa". În ace-

laşi sens este infinită substanţa la Spinoza. Ea este Dumnezeu; iată de ce, cînd îşi expune *Etica* pornind de la substanţă, în punctul de plecare se află Dumnezeu: *de Deo*.

Întreaga filozofie a lui Spinoza este, oarecum, dezvoltarea extraordinar de vastă şi de bogată a unei variante a argumentului ontologic. În centrul ei, găsim o convingere originară: Dumnezeu şi substanţa sînt una. Dumnezeu-substanţă, potrivit lui Spinoza, există cu necesitate. El nu poate să nu existe. Întîlnim aici o asemenea densitate de fiinţă, o asemenea plinătate ontologică, o asemenea putere de a exista — toate aceste moduri de exprimare lunecă într-un fel unul în altul şi sînt substituibile unul altuia —, încît numai o contradicţie în Dumnezeu însuşi ar putea să-l împiedice să existe. Ceea ce, spune Spinoza, este cu neputinţă: Dumnezeu fiind absolut infinit, are o putere infinită de a exista, şi nu există nimic, nici în el, nici în afara lui, care să poată stăvili această putere. El există, aşadar, în mod necesar. Dacă Spinoza recunoaşte o evidenţă constrîngătoare, o certitudine, este tocmai aceasta. Tot restul nu poate fi decît derivat din ea, tot restul nu-şi dobîndeşte evidenţa decît din această derivare. În ideea de Dumnezeu ca substanţă se află o asemenea densitate de fiinţă, încît ideea că Dumnezeu nu există este pur şi simplu cu neputinţă de gîndit.

Aş vrea să fac aici o remarcă. Filozofii din această epocă, Descartes, Spinoza, Leibniz, prezintă o trăsătură comună. Pentru ei, este „firesc" să existe fiinţa şi nu e deloc firesc ca la început să poată fi neantul. Heidegger, în schimb, în zilele noastre, a inversat acest raport. Întrebarea pe care el o pune este: de ce există ceva, şi nu nimic? Se pare că pentru spiritele din vremea noastră neantul a devenit mai „firesc", mai nemijlocit originar decît fiinţa. Pentru ca fiinţa să fie, ar trebui să intervină o cauzalitate de un fel aparte, altminteri n-ar fi decît neantul. Existenţa fiinţei reclamă o explicaţie, pe cînd cea a nimicului, nu. Avem de-a face aici cu o atitudine nouă. Pe tot parcursul istoriei gîndirii, oamenii au pornit de

la ideea că prezenţa fiinţei este mai „firească" decît cea a nimicului. Aceasta se vede limpede, în particular la greci, care se lipseau de orice creaţie. Tradiţia iudeo-creştină are nevoie de Creaţie pentru a face ca lumea să fie, însă fiinţa lui Dumnezeu este eternă. Dumnezeu ca fiinţă părea de neclintit. În vremurile moderne, se afirmă tendinţa de a acorda într-un anumit sens prioritate nefiinţei faţă de fiinţă şi se simte nevoia de a explica „de ce există ceva şi nu nimic".

Spinoza gîndeşte direct plenitudinea fiinţei. El nu poate nici măcar să conceapă că Dumnezeul infinit, cu puterea sa infinită de a exista, ar putea fi stăvilit de ceva. Este deci cu neputinţă ca Dumnezeu să nu existe. Aici se afirmă din plin un *monism* al existenţei fiinţei.

Cele două substanţe ale lui Descartes devin aici *două atribute* ale substanţei unice, singurele două ce ne sînt cunoscute din infinitatea de atribute pe care ea le are. Întinderea şi gîndirea sînt, aşadar, aceste două atribute. Dumnezeu este *causa sui*, cauză de sine, şi fundamentul a tot ceea ce este. Mai bine zis: el *este* tot ceea ce este. Fiind identic cu tot ceea ce este şi cum nimic nu poate să fie altminteri decît prin substanţa divină, avem de-a face aici nu numai cu un monism, ci şi cu un *panteism*.

Mai trebuie să lămurim ce sînt la Spinoza *modurile*.

În timp ce atributele desemnează aspectele infinite şi eterne ale substanţei, modurile sînt *afecte* ale substanţei. Cuvîntul acesta vine de la verbul latin *afficere*, care înseamnă: a impresiona, a afecta... Un mod este deci un fel de a fi trecător al substanţei, care ni se înfăţişează în unul din cele două atribute pe care le cunoaştem. Modurile nu există în ele însele sau prin ele însele. Dimpotrivă, ele există în altceva (substanţa), prin altceva, din cauza a altceva. Existenţa lor depinde în întregime de altceva. Există moduri ale atributului întindere şi moduri ale atributului gîndire. Cartea de faţă, spre exemplu, este un mod al atributului întindere; gîndul pe care îl formulăm este un mod al atributului gîndire. Modurile se succed în atributele substanţei, sînt în număr infinit şi toate decurg cu necesitate din substanţă.

Cum să înţelegem acest lucru? Nu cauzal. Modurile decurg din substanţă aşa cum proprietăţile triunghiului decurg din triunghi. Aceasta înseamnă că ţine de natura fiinţei, a substanţei, a lui Dumnezeu ca modurile să fie ceea ce sînt. Triunghiul nu este cauza faptului că suma celor trei unghiuri ale sale este egală cu două unghiuri drepte. El nu este cauza acestui fapt în sensul modern al cuvîntului „cauză". Modurile decurg din substanţă, ele sînt ceea ce sînt, printr-o necesitate derivată.

Relaţia *necesitate–libertate* ne aduce în chiar miezul filozofiei lui Spinoza. Şi cum în această carte ne interesează înainte de toate tema mirării filozofice, ne putem permite gîndul că investigaţia sa filozofică a pornit tocmai din acest punct, din această mirare: cum se pot împăca, de o parte, necesitatea divină, iar, de cealaltă, independenţa absolută din mine?

Sartre, de exemplu, în cartea sa *Fiinţa şi neantul*, afirmă că dacă există Dumnezeu, atunci nu poate exista libertate a unui subiect. Dumnezeu ar exclude, prin simpla greutate a fiinţei sale, libertatea subiectului.

Spinoza a pornit de la certitudinea inversă. El nu a sacrificat nici necesitatea lui Dumnezeu, nici libertatea. A căutat în profunzime soluţia acestui conflict. Gîndul său se dezvoltă astfel:

Dumnezeu e cauză liberă, este cauza liberă a totalităţii existenţei. Aceasta înseamnă că Dumnezeu nu acţionează decît în virtutea necesităţii inerente fiinţei sale. La Spinoza nu găsim nici urmă din libertatea divină aşa cum o concepea Descartes, libertate în virtutea căreia Dumnezeu putea să schimbe totul după bunul său plac, pînă şi legile naturii sau raporturile matematice. Pentru Spinoza, Dumnezeu e liber pentru că acţionează potrivit doar cu necesitatea propriei sale naturi. Lucrul acesta trebuie înţeles: Dumnezeu fiind substanţa eternă, densitatea absolută de fiinţă, libertatea sa cuprinde în sine cel mai înalt grad imaginabil de necesitate constrîngătoare. Ideea de libertate coincide aici în mod ab-

solut cu necesitatea eternă a naturii sale. Nu poate fi vorba de capriciu sau de schimbare.

Spinoza este indiscutabil filozoful absolutului prin excelenţă. Cum el gîndeşte „în absolut", conceptele pe care sîntem obişnuiţi să le distingem sau chiar să le opunem la nivelul realităţilor relative la el sînt, aşa-zicînd, devorate de unul şi acelaşi foc — iar opoziţia devine unitate.

Libertatea şi necesitatea nu mai sînt doi poli opuşi: în absolut, ele devin sinonime. Pentru Dumnezeu, a fi liber înseamnă a exista potrivit propriei sale necesităţi, ceea ce face ca Dumnezeu să fie deopotrivă liber şi necesar. Libertatea sa coincide cu necesitatea sa, precum şi cu toată necesitatea care decurge din el.

Aşadar, cînd ne închipuim despre constrîngerea a ceea ce vine de la Dumnezeu că este o necesitate ce se împotriveşte libertăţii noastre, putem fi siguri că ne înşelăm în privinţa libertăţii noastre. Adevărata noastră libertate nu poate fi altceva decît necesitatea divină. Nu există libertate împotriva lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu e totul, inclusiv noi înşine.

Spinoza distinge aici două aspecte ale substanţei sau ale lui Dumnezeu — două aspecte sau funcţii: *natura naturans* şi *natura naturata*, natura naturantă *şi* natura naturată: prima — creatoare; cea de a doua — creată.

Natura naturantă corespunde substanţei, care este „cauză de sine". Natura naturată decurge din necesitatea substanţei, ea fiind totalitatea *modurilor*. Necesitatea, care în Dumnezeu coincide cu libertatea, devine în natură ansamblul constrîngerilor necesare ce leagă modurile între ele. Totul în lume este necesar.

Iată de ce Spinoza respinge noţiunile de „contingenţă" şi „posibilitate". Spunem despre un lucru că e contingent atunci cînd există, dar ar putea tot aşa de bine să nu existe. Spunem despre un lucru că este posibil atunci cînd admitem că poate la fel de bine să se realizeze sau să nu se realizeze. Potrivit sistemului de gîndire al lui Spinoza, aceste două noţiuni nu

desemnează nimic real. Ele provin pur şi simplu din faptul că noi nu cunoaştem lanţurile de cauze şi de efecte şi nu înţelegem că acestea îşi au originea în necesitatea substanţei. În realitate, nu există decît *necesitate* şi *imposibilitate*, derivînd ambele din necesitatea-libertate a lui Dumnezeu.

Acum putem să înţelegem ce înseamnă la Spinoza *perfecţiunea divină*. Această „perfecţiune" nu este nicidecum raportată la o scară de valori sau la cauze finale. Ea nu implică defel vreo tendinţă spre o realitate pe care am socoti-o „perfectă", din pricina frumuseţii sale sau a fericirii ce ne-o dăruie. Nu. Atunci cînd spunem: „totul decurge din perfecţiunea divină", aceasta nu înseamnă nimic altceva decît că „totul este necesar". O astfel de concepţie, potrivit căreia orice lucru este privit din punctul de vedere al necesităţii divine, exclude orice distincţie între bine şi rău în sens omenesc. Dacă nu se poate vorbi decît despre necesar şi imposibil, binele şi răul dispar. Aceasta echivalează cu a spune că *Etica* lui Spinoza, în fondul ei, refuză ceea ce în mod curent se cheamă etică. În felul acesta, ne plasăm la nivelul acelui gen de „mistică raţională" despre care am vorbit la început. Nici bine, nici rău: această filozofie, aliată cu geometria, anulează orice cauză finală, ideea de cauză finală fiind redusă de acum la o prejudecată. Distincţia dintre rău şi bine nu provine decît din noi înşine, din relativitatea punctului nostru de vedere. Din punctul de vedere al lui Dumnezeu — dar acest mod de a vorbi este deja prea omenesc —, pentru cine înţelege necesitatea divină, nu există decît perfecţiunea.

Problema unităţii dintre corp şi suflet, insolubilă în filozofia lui Descartes, la Spinoza se rezolvă uşor. Corpul şi sufletul sînt moduri ale celor două atribute ale substanţei unice. Corpul este un mod al întinderii, sufletul un mod al gîndirii. Legătura dintre ele este lesne de înţeles, dat fiind că ambele aparţin unităţii substanţei. Nu trebuie însă să ne imaginăm că ele acţionează unul asupra celuilalt: între cele două atri-

bute, întinderea şi gîndirea, nu poate exista interacţiune. Între ceea ce se petrece în corp şi ceea ce se petrece în suflet există, în virtutea unităţii substanţei, *paralelism*. Spinoza ne spune că ordinea şi înlănţuirea ideilor este identică ordinii şi înlănţuirii lucrurilor. Este o unitate, o aceeaşi necesitate, privită sub două aspecte, dar fără nici o interacţiune. În cadrul substanţei, cele două se identifică. În profunzime, ontologic, corpul şi sufletul sînt una, sînt manifestări ale aceleiaşi fiinţe.

Să mai revenim o dată la raportul libertate - necesitate la Spinoza, pentru a încerca acum să-l înţelegem mai concret, graţie unei experienţe personale.

Fiecare dintre noi, cînd este întrebat, se străduieşte să justifice o decizie pe care a luat-o oferind raţiunea sau raţiunile ce i-au stat la bază. Se întîmplă totuşi ca această decizie să se fi impus chiar fără raţiunile pe care el le invocă, pentru că-şi are rădăcinile în străfundurile fiinţei sale. Într-un asemenea caz, el simte clar că raţiunile pe care le invocă, fără a fi false, rămîn insuficiente şi nu ating fondul. El a luat această decizie pentru că, fiind cine este, nu poate să acţioneze altfel.

Iată despre ce este vorba aici: a fi liber în aşa măsură încît să nu poţi acţiona altfel înseamnă a trăi coincidenţa dintre libertate şi necesitate. O asemenea experienţă, de care avem uneori parte în viaţa noastră personală, experienţă în care simţim că nu am fi putut să acţionăm altfel, este oarecum semnul unei decizii izvorîte din absolutul libertăţii noastre.

Dacă însă recunoaştem necesitatea care decurge din substanţa unică, cum putem înţelege problema erorii? Dacă totul e necesar, cum se face că putem să ne înşelăm? (Să ne amintim că, în termeni diferiţi, Descartes şi-a pus şi el această problemă.) Răspunsul lui Spinoza este că eroarea nu e în realitate decît o cunoştinţă parţială, o lipsă de cunoaştere. Ea nu este ceva pozitiv, ci provine din faptul că gîndirea noastră

n-a mers destul de departe şi destul de adînc. Că, în majoritatea cazurilor, gîndirea noastră a rămas sub influenţa unor prejudecăţi finaliste.

Există, după Spinoza, *trei genuri de cunoaştere*. Există mai întîi cunoaşterea *sensibilă*: ea rămîne la nivelul generalităţilor, relativ puţin clară şi lesne supusă erorii, pentru că la nivelul senzaţiilor sîntem cu deosebire înclinaţi să gîndim lucrurile prin prisma finalităţii. Cel de-al doilea gen de cunoaştere este cel al gîndirii *raţionale*, nivel la care se dezvoltă cunoaşterea ştiinţifică. Cel de-al treilea gen este cel al cunoaşterii *intuitive*. Cunoaşterea raţională procedează după metoda discursivă, în timp ce cunoaşterea intuitivă pătrunde dintr-o singură privire în profunzimea ontologică. Ea înţelege modurile ca derivate ale substanţei, desluşeşte în ele substanţa însăşi şi necesitatea ei.

Ştiinţa, cunoaştere raţională, leagă modurile unele de altele prin înlănţuiri cauzale. Pe cînd cunoaşterea intuitivă nu leagă modurile între ele, ci le raportează, pe ele şi înlănţuirea lor cauzală, la necesitatea ontologică a substanţei. Prin cunoaşterea intuitivă, descifrăm într-un fel necesitatea divină în chiar realitatea modurilor. Cunoaşterea intuitivă este adevărata cunoaştere. Spre ea trebuie să tindem.

Ca şi Descartes, Spinoza se întreabă despre natura şi funcţiile *pasiunilor*. După cum ne-o arată literatura acelui secol, pasiunile erau pe atunci puternice, cum puternice erau de asemenea voinţa şi libertatea. Aceasta făcea ca în suflete să se iţte conflicte de dimensiuni cărora noi le-am pierdut pînă şi amintirea. Merită, dar, să ciulim urechea — poate că sînt de aflat aici unele lucruri importante.

Pentru Spinoza, pasiunile sufletului reprezintă o limitare a cunoaşterii, un mod de a ne lăsa zăvorîţi în ne-ştiinţă. Libertatea nu constă, aşadar, în a ne abandona unei pasiuni oarecare a sufletului, ci în a o domina, graţie evidenţei necesităţii.

Este prezentă aici, dincolo de orice îndemn moral, o viziune foarte profundă: cînd o pasiune se izbeşte de o nece-

sitate evident neclintită, ea se stinge. Nimeni nu se supune unei pasiuni al cărei obiect este absolut inaccesibil. Orice pasiune se hrăneşte dintr-un rest de speranţă, flacăra ei este întreţinută de aerul posibilului. Cine şi-a dat seama de evidenţa necesităţii, acela, pentru a birui pasiunea, nu-i nevoie să dea dovadă de o voinţă excepţional de puternică. Puterea voinţei a intervenit de *mai înainte*, exact cînd era vorba de înţelegerea evidenţei necesităţii. La cel ce a izbutit într-aceasta, pasiunile sînt deja biruite.

Tocmai în asta rezidă, după Spinoza, libertatea. Ea înseamnă bucurie şi siguranţă. Înţelegînd necesitatea divină, ea se identifică cu aceasta. Astfel ea ne face capabili, cum spune Spinoza, să privim orice lucru *sub specie aeternitatis*, adică din punctul de vedere al eternităţii sau, cu o altă expresie: în necesitatea eternă a lui Dumnezeu. În ea îşi află sensul eternitatea sufletului: prin eterna necesitate divină, care domneşte peste tot ce e muritor şi efemer, totul este etern. Ne-am putea întreba dacă la Spinoza avem de-a face cu *o filozofie a imanenţei* sau cu una a *transcendenţei*. Ea este în general considerată drept o filozofie a imanenţei, mai cu seamă din pricina panteismului său: Dumnezeu nu există, potrivit ei, nici înaintea lumii, nici dincolo de ea, nici în afara ei. Dar în această imanenţă domneşte o asemenea transcendenţă, o asemenea depăşire ce trece prin miezul fiinţei, încît este posibil ca această filozofie să fie considerată cea mai transcendentă din toate.

Înainte de a încheia acest capitol, aş vrea să dau un citat din ultima carte a *Eticii*:

„Înţeleptul [...] aproape că nu se tulbură sufleteşte, ci, fiind printr-un fel de necesitate eternă conştient de sine, de Dumnezeu şi de lucruri, nu încetează niciodată să existe şi să se bucure totdeauna de adevărata linişte sufletească. Dacă drumul pe care l-am arătat că duce la aceasta pare foarte greu, el poate fi totuşi găsit. Şi, de bună seamă, trebuie să fie greu un lucru pe care-l întîlnim atît de rar. Dacă mîntui-

rea ar fi la îndemînă şi s-ar găsi fără mare osteneală, cum ar fi cu putinţă să fie nebăgată în seamă aproape de toţi? Dar tot ce este măreţ este pe atît de greu pe cît este de rar." (traducere de Alexandru Posescu — *n.t.*)

Lucrul cel mai frumos, pentru Spinoza, este ceea ce el numeşte „iubire intelectuală de Dumnezeu". Este o iubire *intelectuală* pentru că e vorba să înţelegem necesitatea divină. Este *iubire* pentru că atunci cînd ai înţeles-o vrei să coincizi cu ea şi să te recunoşti în ea. Şi este iubire *de Dumnezeu*, pentru că Dumnezeu este identic cu totalitatea fiinţei.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

LEIBNIZ
(1646-1716)

Între viaţa lui Leibniz şi viaţa retrasă, cufundată în meditaţie, a lui Spinoza, e un contrast izbitor: Leibniz a desfăşurat o foarte amplă activitate în toate domeniile importante din epoca sa. Născut la Leipzig la mijlocul secolului al XVII-lea, a studiat în Franţa, în Anglia, în Olanda, unde a legat prietenie cu Spinoza. A fost un neobosit călător. Nici o ştiinţă din vremea sa nu i-a rămas străină. Matematica, îndeosebi, unde a inventat calculul diferenţial. S-a ocupat, de asemenea, de politică, de legislaţie şi — lucru mai rar pe atunci — de economie. În spiritul său, teoria şi practica se stimulau reciproc. A fost consilier al unor principi. S-a ocupat de arhitectură şi tehnologie. Foarte preocupat de problemele confesionale, a făcut eforturi pentru a realiza o apropiere între protestanţi şi catolici. Aidoma lui Lessing şi altor gînditori din epocă, a pledat pentru toleranţă reciprocă. A purtat o corespondenţă intensă cu marii săi contemporani de pe tot cuprinsul Europei. Te poţi întreba de unde a găsit timpul necesar pentru atîtea îndeletniciri. Şi toate acestea nu l-au împiedicat ca, pe deasupra, să facă un serviciu excepţional studenţilor şi posterităţii, redactînd el însuşi un scurt rezumat al filozofiei sale, care poartă faimosul titlu de *Monadologie.*

Aş vrea să fac aici o mică remarcă marginală. Există autori la care trebuie, pur şi simplu, mai întîi să consimţi, fără să ştii prea bine, la începutul lecturii, despre ce este vorba şi la ce nivel al fiinţei sau al vieţii se mişcă gîndirea lor. Pătrunzi în ea puţin cîte puţin, pînă cînd devii capabil să-i mimezi lăuntric demersul. Sînt în schimb alţii, a căror exprimare este atît de densă şi riguroasă, încît nici o frază nu

trebuie abandonată înainte de a o fi înţeles cu adevărat, existînd altminteri riscul să nu înţelegi nimic din cea care-i urmează. *Monadologia* aparţine acestei a doua categorii. Este o lucrare scurtă, formată dintr-o succesiune de mici paragrafe. Ea cere să-i înţelegi fiecare paragraf, fiecare rînd, fiecare cuvînt.

Filozofia lui Leibniz se situează în prelungirea a tot ce am văzut pînă aici, dar în acelaşi timp aduce ceva fundamental nou. Din mai multe puncte de vedere, el a fost, fără s-o ştie, un precursor. Era un spirit extraordinar de inventiv, cu antene pentru evoluţiile viitoare din ştiinţă. Unele din conceptele filozofice de care s-a servit prefigurează concepte ce vor deveni fundamentale pentru fizica atomică sau pentru psihanaliză.

Leibniz se află într-un punct de cotitură, aparţinînd deopotrivă celei mai vechi şi celei mai moderne gîndiri. A fost un geniu universal. Toate domeniile cunoaşterii i-au influenţat gîndirea, rezultatul fiind însă nu un amestec, ci o gîndire nouă.

La Descartes, după cum ne amintim, substanţa „lucrului întins" (*res extensa*) era însăşi întinderea corpurilor, spre deosebire de spaţiul vid, abstract, al geometriei, care nu-i decît un spaţiu gîndit. Întinderea, şi nu spaţiul, constituia în ochii săi adevărata esenţă a corpurilor.

Leibniz îşi pune şi el problema substanţei — problemă pe care o cunoaştem începînd cu Şcoala din Milet. Pentru el însă, întinderea nu poate fi substanţa lucrurilor. Substanţa lucrurilor este *energia*. El concepe energia ca fiind principiul activităţii, un principiu aflat mereu în acţiune dacă nu întîmpină piedici. Leibniz nu pleacă deci de la o realitate inertă, spre a se întreba apoi cum poate să ia naştere mişcarea. Dimpotrivă: pleacă de la un principiu de activitate, fiind preocupat apoi să înţeleagă ce anume îl poate împiedica să acţioneze. Obstacolele ce stau în calea activităţii sînt cele ce au nevoie de explicaţie. Punctul său de plecare este deci o

energie originară, care în starea sa prezentă cuprinde în sine întregul trecut, precum şi, într-un anumit sens, viitorul. În ea se află prefigurat întregul viitor posibil. Pentru a exprima această idee, Leibniz foloseşte un concept căruia îi conferă maximă importanţă: conceptul de *potenţă*. (Ne amintim de aristotelica „fiinţă în potenţă".) Energia este activitatea ce conţine în ea viitorul, în măsura în care nimic nu-l va împiedica să se producă.

De ce substanţa nu este întindere, ci energie? Leibniz răspunde: conceptul de substanţă, pentru a fi coerent cu sine, trebuie să implice unitatea. Altminteri, substanţa ar fi divizibilă sau decompozabilă, şi astfel ar înceta să mai fie substanţă. În fond, substanţa e ceea ce se opune ne-fiinţei; or, nu poate rezista ne-fiinţei decît ceea ce e indecompozabil. Substanţa e deci esenţialmente *una*.

Leibniz afirmă, aşadar, împotriva lui Descartes, că întinderea nu poate să ofere nici un principiu de unitate, pentru că, prin chiar esenţa ei, este divizibilă la infinit. (Nu întîmplător Leibniz a fost inventatorul calculului diferenţial.) Întinderea, fiind divizibilă la infinit, este un labirint al continuului, un cîmp unde căutarea are loc fără sfîrşit. În ea nu există nici o unitate, nimic care să poată întemeia unitatea, ea nu este o substanţă, nu conferă fiinţă.

Trebuie să pornim deci de la ceva *indivizibil* şi care deci *să nu fie cu adevărat întins*. Acest ceva, la Leibniz, este energia. Acestei energii indivizibile Leibniz îi dă un nume grecesc al cărui sens este la început identic cu unul pe care-l cunoaştem deja: atomul, adică ceea ce nu se poate diviza, insecabilul — şi numeşte atomul de energie *monadă*, de la grecescul *monas*, care înseamnă „unu". Monada este unitatea de energie, fără întindere şi indivizibilă.

Iată cum o defineşte Leibniz: monada este un atom de energie — un punct situat în spaţiu, dar lipsit de întindere —, ea n-are ferestre şi reflectă întregul univers.

Să încercăm să înţelegem aceste caracteristici, una cîte una, apoi în unitatea lor. Ele par mai întîi să se contrazică

una pe alta, ori chiar să se excludă, dar aceste dificultăţi sînt tocmai constitutive unei „reprezentări" adecvate a monadei. În primul rînd, fiecare monadă este *un punct*, pentru că n-ar putea avea întindere fără a deveni divizibilă. Ea trebuie să fie *simplă* pentru a putea fi constituent al realităţii.

Fiecare monadă trebuie să fie *situată în spaţiu*, deoarece, după cum am văzut, ea nu este doar un punct în univers, ci şi un fel de *punct de vedere asupra universului*. Iată de ce, în funcţie de locul pe care-l ocupă, unghiul sub care ea va „vedea" universul este diferit. Este deci *situată*, nu în chip accidental sau secundar, ci în chip esenţial: ea e constituită, aşa cum este, de către poziţia sa.

Situată în univers, monada, ne spune Leibniz, este *reală*, şi nu un punct abstract asemeni celor de care se vorbeşte, de exemplu, în geometria euclidiană şi cu ajutorul cărora se poate trasa o dreaptă sau se poate construi un spaţiu cu trei dimensiuni. Aici nu este vorba de matematică, de construcţie geometrică; fiecare monadă este reală. Ea nu are ferestre, ne spune Leibniz, acesta fiind, fără îndoială, elementul cel mai surprinzător. Este şi elementul prin care Leibniz se opune în modul cel mai radical lui Descartes. A spune că monada e fără ferestre înseamnă a afirma că ea nu este deschisă spre exterior, spre ceea ce ea nu este. Asupra ei nu poate acţiona nimic din afară. Deschiderea ei spre ce nu este ea este interioară. Ne amintim că pentru Descartes substanţa întinsă era domeniul interacţiunii mecanice: orice corp întins este prin el însuşi inert, nu poate fi mişcat decît din afară, neavînd nici o spontaneitate internă. Contrar substanţei gînditoare, lui *res cogitans*, care, după Descartes, este pură voinţă, pură impulsiune lăuntrică, *res extensa* stă sub semnul pasivităţii, doar şocul extern putînd să aibă efect asupra ei. Astfel, fiecare particulă întinsă este total dependentă de ceea ce-i vine din lumea exterioară, nu depinde decît de aceasta, niciodată de sine însăşi.

La Leibniz, lucrurile stau cu totul altfel. Monada sa este „fără ferestre". Ea nu are întindere şi deci este simplă. Nimic

nu poate acţiona asupra ei din afară. Totul se petrece înăuntrul ei înseşi. Ea nu este pasivitate, ci energie.

O comparaţie ar putea, eventual, să ne ajute să înţelegem ce este o monadă: să încercăm să ne-o reprezentăm *după modelul unei conştiinţe.* O conştiinţă este, şi ea, punctuală, fără întindere (trebuie mai ales să nu confundăm conştiinţa cu creierul), indivizibilă (cînd se produce o sciziune sau dedublare a personalităţii, avem de-a face cu un caz de schizofrenie, aşadar de boală a conştiinţei, şi nu cu o conştiinţă ca atare). Orice conştiinţă este situată în spaţiu şi ocupă un punct de vedere determinat asupra lumii. Fiecare conştiinţă este reală, nu are nimic dintr-o abstracţie, dintr-o construcţie raţională. Orice conştiinţă este, într-un anumit sens, „fără ferestre". Desigur, ne-am putea gîndi că organele de simţ sînt ferestre ale conştiinţei. Ele însă nu acţionează asupra conştiinţei dinspre afară. Senzaţiile — de exemplu, senzaţia de albastru — nu se află nicăieri în sistemul nervos, nicăieri în creier: aici nu găsim nimic albastru. Albastrul se află în interiorul conştiinţei. Zadarnic ar studia un neurolog cu meticulozitate structura nervilor şi funcţiile lor, el nu va găsi în nervul optic culoarea albastră. Albastrul e o senzaţie, un fenomen de conştiinţă. Nimic din ce este fenomen de conştiinţă nu pătrunde din afară în conştiinţă. Din afară, conştiinţa rămîne inaccesibilă, asupra ei nu se poate acţiona din exterior. Totul se petrece în ea, în interior.

Aşadar, tot ceea ce acţionează din afară asupra nervilor organelor de simţ trebuie, pentru a deveni fenomen de conştiinţă, să fie *interiorizat* de conştiinţă. Numai atunci conştiinţa îl recunoaşte ca fiind real, activ şi îl poate asimila. Atunci cînd vă vorbesc, recurg, evident, la aparatul nervilor voştri acustici; dar nu acestui aparat mă adresez, ci conştiinţei voastre. Numai în conştiinţa voastră vibraţiile nervilor voştri devin sunete, apoi cuvinte şi semnificaţii. Ceea ce eu spun trebuie să pătrundă în conştiinţa voastră pentru ca aici să-şi afle sensul şi să acţioneze astfel asupra ei, *dinăuntru.* Riguros vorbind, numai conştiinţa acţionează, întotdeauna, asupra ei înseşi.

Leibniz a fost în mod vădit cuprins de o adîncă mirare în faţa interiorităţii conştiinţei şi a misterelor pe care aceasta le comportă. Această interioritate şi această mirare se exprimă cu putere în descrierea aparent paradoxală pe care Leibniz o face monadei. Din pricina interiorităţii sale radicale, ea se sustrage, ca şi conştiinţa, oricărei constrîngeri mecaniste exterioare.

Monada fără ferestre reflectă întregul univers: tot ceea ce pentru noi constituie universul — chiar şi ceea ce nu putem, sau abia dacă putem, cunoaşte, fie şi ca posibilitate, ca spaţiu al necunoscutului — trebuie să fie prezent în conştiinţa noastră. Întregul univers există pentru noi întrucît se reflectă în conştiinţa noastră.

După Leibniz, în întindere nu există nici trecut, nici viitor. Nu există în ea decît prezent. Monada, în schimb, concentrează în prezentul său toate stările sale trecute şi viitoare. Fiind un atom de energie, adică deopotrivă actualitate şi potenţă, ea nu este ceva deja dat de către trecut, ci este şi potenţialitate, viitor. În calitate de reflex al întregului univers, ea concentrează, într-un fel, în interioritatea sa toate stările trecute şi toate stările potenţiale ale universului.

Iată de ce a dat Leibniz această ciudată definiţie a monadei: *ea este oglinda vie şi perpetuă a universului.* Oglindă vie pentru că trăieşte în sensul literal al cuvîntului; oglindă perpetuă pentru că, fiind unitatea, substanţa simplă a universului, este indestructibilă. Şi cum, în sfîrşit, această monadă, în calitatea de oglindă vie şi perpetuă, este percepţie a universului, ea îl ia în stăpînire aşa cum o face conştiinţa. Ea nu e conştiinţă. E analogă conştiinţei, îi seamănă. Altfel spus: putem să ne facem o idee despre monadă după modelul conştiinţei.

Fiind percepţie a universului, monada nu percepe totuşi în aceeaşi măsură toate părţile lui. Percepţiile ei nu sînt toate de aceeaşi claritate. Leibniz deosebeşte percepţiile clare şi distincte, pe care le mai numeşte „mari percepţii", de percepţiile confuze sau „mici". Să observăm imediat, în treacăt,

că micile percepţii joacă pentru el un rol esenţial, îndeplinind o funcţie specifică — aceea de a asigura continuitatea, identitatea prin timp a fiecărei fiinţe individuale. De exemplu, Leibniz se miră de următorul fapt: noaptea, în timpul somnului, nu ştiu nimic de mine, iar dimineaţa, cînd mă trezesc, mă regăsesc acelaşi. Este aici, într-adevăr, un mare mister: te culci, adormi, uiţi totul, totul se întrerupe, nu mai ştii nimic despre propria-ţi viaţă, iar dimineaţa e ca şi cum nu s-ar fi produs nici o întrerupere: eşti tu, acelaşi. Leibniz explică: în timp ce dorm, monada care sînt îşi continuă activitatea, are pe mai departe mici percepţii. Am spus-o deja: Leibniz a fost, în variate domenii, un surprinzător precursor. Aici sîntem foarte aproape de o teorie a subconştientului.

În acea epocă raţionalistă, în care domnea gîndirea clară, ideea acestor mici percepţii era neobişnuită. Micile percepţii serveau la garantarea continuităţii. Lui Leibniz, inventatorul calculului infinitezimal, îi repugnă discontinuul. El caută să asigure continuitatea în toate domeniile. Ierarhia fiinţelor îi pare, şi ea, continuă. Nu numai oamenii sînt alcătuiţi din monade, ci întregul univers, iar între monade se stabileşte *o ierarhie.* La nivelul cel mai de jos, se situează „monada simplă", care nu are decît mici percepţii, acesta fiind *nivelul vegetal.* Urmează apoi monadele capabile de percepţii mai clare şi de memorie, cărora Leibniz le recunoaşte un „suflet" în sensul aristotelic al termenului, adică un principiu care face din corp o unitate vie; acesta e nivelul *animalelor.* În sfîrşit, există un al treilea nivel, cel al spiritului, al raţiunii, unde monada devine capabilă să ajungă la *adevărurile eterne.*

Distincţia dintre micile şi marile percepţii (sau dintre percepţiile confuze şi cele clare) joacă însă la Leibniz încă un rol, şi mai important. Se pune întrebarea: există un număr infinit de monade; atunci cum se face că fiecare este individualizată pînă la unicitate? Din moment ce fiecare din ele reflectă întregul univers, ai fi ispitit să spui că toate se aseamănă între ele, astfel încît pînă la urmă n-ar exista decît una,

reprodusă într-un număr infinit de exemplare, ceea ce n-ar avea nici un sens. Una din ideile cele mai originale ale lui Leibniz constă în a explica, cu ajutorul teoriei percepţiilor clare şi confuze, individualizarea monadelor pînă la unicitatea fiecăreia din ele.

Cum fiecare monadă este situată în spaţiu, ea are asupra universului un punct de vedere determinat, ce-i este propriu. Fiecare reflectă, desigur, universul întreg, dar, potrivit punctului de vedere care este al său, ea reflectă clar o anumită parte a universului, iar o altă parte, confuz. Despre o parte a universului are percepţii clare, despre o alta percepţii confuze, după cum este situată în spaţiu.

Astfel, ceea ce distinge monadele unele de altele şi constituie individualitatea lor este repartiţia particulară a claritǎţii şi a confuziei în modul lor de a reflecta acelaşi univers, pornind din punctul de vedere care le constituie. Leibniz a scos de aici un principiu, *principiul indiscernabilelor:* în univers nu pot exista două monade identice. Într-adevăr, monadele identice ar reflecta universul în mod identic, ele ar ocupa, prin urmare, acelaşi punct de vedere, ar fi situate în exact acelaşi loc, ar fi pînă la urmă una şi aceeaşi. Principiul indiscernabilelor garantează nu doar unitatea, ci şi unicitatea fiecărei monade. Vedem aici cît este de decisivă pentru monada leibniziană ideea punctului de vedere, potrivit situării în spaţiu. Acest punct de vedere este cel care-i determină unicitatea şi identitatea eternă.

Monadele nu sînt legate între ele din exterior, ele nu cunosc ciocnirile mecanice ale vechilor atomişti, nu suferă nici o acţiune din afară. Cum însă toate reflectă un *singur şi acelaşi univers*, ele pot să comunice între ele *prin interiorul* lor înşile.

Fiecare monadă tinde să reflecte clar cea mai mare parte cu putinţă a universului. Fiecare monadă este activitate, atom de energie. În calitate de energie, ea se străduieşte să ajungă la cît mai multă claritate. Se poate oare concepe o monadă capabilă să satisfacă această nevoie de *claritate uni-*

versală? Ce condiţii ar trebui întrunite pentru asta? Ar trebui să existe o monadă care, în loc să fie limitată la un singur punct de vedere asupra universului, să le poată ocupa pe toate deodată. O asemenea monadă este numită de Leibniz *monada monadelor*, ea este Dumnezeu.

Aflăm aici o nouă semnificaţie a ubicuităţii divine. Ea nu mai înseamnă doar, cum s-a zis de multă vreme, că Dumnezeu e prezent peste tot. Ubicuitatea divină capătă la Leibniz o eficacitate ce izvorăşte din centrul întregului său sistem. Dumnezeu fiind, în calitate de monadă a monadelor, pretutindeni prezent şi pretutindeni activ, el posedă despre întregul univers numai percepţii distincte. Ceea ce înseamnă de fapt că în el existenţa şi cunoaşterea coincid.

Este fascinant să vezi cum filozofii diferite caută, pornind de la premise diferite, pe căi diferite, să întîlnească fiinţa perfectă — în limbaj leibnizian: monada monadelor —, adică pe Dumnezeu.

Există, de bună seamă, şi filozofii care se străduiesc să explice de ce Dumnezeu ne este refuzat. Filozofia tinde spre totalitate, spre universal, spre unitate, spre substanţă. Ea ne explicitează modul în care-şi atinge ţinta sau, alteori, de ce nu poate s-o atingă. Faptul diversităţii demersurilor şi a cercetărilor nu le face zadarnice. Semnificaţia ţintei vizate de ele — unitatea lui Dumnezeu, fie că se crede sau nu în posibilitatea de a ajunge la ea — depinde, în profunzimea sa, de calea urmată de reflecţie, de ideile prin care se realizează căutarea perfecţiunii şi a claritătii, mai mult chiar decît de rezultatul final.

Aş vrea acum ca, în lumina celor spuse privitor la percepţiile clare, să reiau formula lui Leibniz după care monada nu are ferestre. Este interesant să reamintim aici că Leibniz trăia într-o epocă şi într-o ambianţă pentru care toleranţa era o virtute cardinală. Toleranţa în sensul ei profund, înţeleasă nu ca simplă juxtapunere indiferentă a unor convingeri diferite, ci întemeiată pe două evidenţe. Prima: nimeni nu

stăpîneşte vreodată mai mult decît un aspect parţial al adevărului. A doua: este imposibil de acţionat cu forţa asupra unei conştiinţe. Poţi arunca un om în închisoare, îl poţi tortura sau ucide, dar nu poţi schimba prin violenţă ceea ce gîndeşte el. Această evidenţă este exprimată şi de formula leibniziană a „monadei fără ferestre".

Această concepţie despre „monada fără ferestre" se află, în schimb, în opoziţie cu anumite teorii contemporane conform cărora ar fi posibil ca, schimbînd lumea din jur, condiţiile de viaţă şi sistemele sociale, să fie transformată fiinţa umană, să fie creat „un om nou". După Leibniz, dimpotrivă, totul depinde de interiorul conştiinţei. În viziunea lui, conştiinţa (monadică) e un fel de fortăreaţă, apărată dinăuntru împotriva încercărilor de a acţiona asupra ei din afară. Ea este impermeabilă la influenţele exterioare pentru că e simplă şi fără ferestre.

Platon spunea că sufletul nu este o Idee, dar că este analog Ideii şi indestructibil ca şi aceasta.

Pentru Leibniz, de asemenea, monada, fiind simplă, nu poate fi nici schimbată, nici distrusă, ea trăieşte şi creşte în felul său. Nu e real decît ceea ce se petrece în interiorul ei înseşi.

Or, nu trebuie uitat că ea este energie. Există în interiorul monadei un principiu de activitate constitutiv. Cînd spunem că ea este percepţie a universului, nu trebuie să înţelegem asta ca pe o pasivitate, după modelul unui lac de munte ce reflectă norii de pe cer. Printr-o impulsie lăuntrică ce-i este proprie, monada se străduieşte să dobîndească o „vedere" mai clară şi mai distinctă despre univers, iar prin acest efort generează propria-i devenire. Această impulsie lăuntrică Leibniz o numeşte *apetiţie*.

Principiul apetiţiei, constitutiv monadei, o face pe aceasta să treacă de la o percepţie mai puţin clară la o percepţie mai clară. Acesta e în ea progresul esenţial.

Cum putem concepe coexistenţa monadelor? Leibniz recurge la *ideea armoniei prestabilite*.

Această idee a fost de multe ori interpretată în mod caricatural, ca nefiind decît expresia optimismului funciar al lui Leibniz şi al veacului său. Armonia ce domneşte între monade decurge mai întîi din faptul că între ele nu e posibilă nici o ciocnire, dat fiind că monadele, prin chiar esenţa lor, exclud orice acţiune din exterior. În plus, ele se raportează la o realitate ce le e comună: fiecare progresează în felul său unic şi după propria sa individuaţie, dar toate reflectă împreună acelaşi univers.

Cum urmează a fi gîndită, într-o asemenea filozofie, *relaţia dintre corp şi suflet?* Lui Leibniz i se pare greu de admis că sufletul şi corpul alcătuiesc împreună o singură monadă; sînt realităţi prea diferite una de alta. Ne amintim de dificultăţile întîmpinate de Descartes, care-l făcuseră să recurgă la glanda pineală în încercarea de a surmonta în acest punct dualismul său radical. Ne amintim, de asemenea, de paralelismul lui Spinoza, soluţie înlesnită de concepţia despre cele două atribute ale unicei substanţe divine.

La Leibniz, problema devine mai dificilă din pricina impermeabilităţii esenţiale a monadelor unele faţă de altele. Iată de ce el a recurs, spre a regla raporturile dintre suflet şi corp, la armonia prestabilită. Leibniz compară sufletul şi corpul cu două ceasornice care arată întotdeauna aceeaşi oră. Cum se explică asta? Un ceasornic nu se poate regla după celălalt, şi tot aşa corpul nu se poate regla după suflet, nici sufletul după corp. Din două una: ori există un ceasornicar care potriveşte unul din ceasornice după celălalt, ori cele două ceasornice au fost create atît de perfecte, de către un ceasornicar atît de iscusit, încît să arate ambele, pe veci, ora exactă. Pentru Leibniz, doar această a doua ipostază este demnă de Dumnezeul creator. Răspunsul este deci perfecţiunea conferită dintru început de către Dumnezeu lumii create. Dumnezeu a creat din capul locului sufletul şi corpul în aşa fel, încît armonia să domnească mereu între ele.

Aceasta ne descoperă un aspect foarte important al filozofiei lui Leibniz, strîns legat de armonia prestabilită. Este

vorba de importanţa hotărîtoare pe care el o atribuie *cauzei finale*. Să ne amintim că Spinoza respinsese finalitatea ca fiind o prejudecată ce ne împiedică să înţelegem şi să iubim în fiecare lucru necesitatea divină. Leibniz, aici, revine la Aristotel şi la finalitate.

Lucrul n-ar trebui să ne surprindă, dat fiind că, după el, monada este un atom de *energie* care, potrivit cu principiul *apetiţiei, tinde* să reflecte din ce în ce mai clar universul. Prin fiinţa monadei, „tendinţa spre..." este deci constitutivă fiinţei lumii. Ca şi la Aristotel, unde totul este animat de dorinţa de a trece de la fiinţa în potenţă la fiinţa în act, există la Leibniz, în centru, o energie care „tinde spre..." — de exemplu, spre mai multă claritate. Cauza finală suscită fiinţa aptă să o realizeze. Scopul vizat este, de bună seamă, o cauză: o cauză finală.

Finalitatea acţionează în univers prin monade. Leibniz enunţă un *principiu, principiul raţiunii suficiente,* în care-şi află expresie esenţa finalistă a gîndirii sale: nimic nu există fără o raţiune suficientă, adică fără a fi justificat prin ceva spre care tinde.

Acest principiu finalist este corectat de un al doilea principiu, acesta de natură logică: *principiul noncontradicţiei*: nu poate exista nimic care să fie în contradicţie cu altceva ce există. Contradicţia exclude existenţa. Două lucruri, pentru ca ambele să existe, trebuie să fie *composibile*, adică posibile în acelaşi timp. Nu totul e posibil în această lume. Contradictoriul nu este posibil. Există un principiu central, al tendinţei spre mai bine prin cauza finală, graţie principiului raţiunii suficiente, dar această tendinţă stă sub semnul limitei impuse de condiţia composibilităţii: cauza finală trebuie să fie lipsită de contradicţie.

Vom vedea mai departe că, atunci cînd Leibniz vorbeşte despre „cea mai bună dintre lumile posibile", el nu se gîndeşte nicidecum să facă un elogiu naiv al acestei lumi, ca şi cum n-ar cunoaşte tragediile pe care ea le cuprinde. Trebuie subliniat: „cea mai bună dintre lumile *posibile*" înseamnă că nici o lume mai bună nu poate fi concepută *fără contradicţie.*

Orice sistem filozofic este, într-un fel, „monadic", în sensul că în el toate se potrivesc întreolaltă. Aşa se face că există un fel aparte de monotonie caracteristică operelor marilor filozofi: recunoşti la fiecare pagină vocea unică a fiecăruia din ei.

Vocea lui Leibniz o recunoaştem, de pildă, fără greş cînd el tratează despre problema cunoaşterii la nivelul fiinţei umane. Ce înseamnă, pentru noi, a cunoaşte? În concepţia lui Leibniz, simţurile ne permit să facem constatări particulare, iar pornind de la acestea, putem stabili adevăruri raţionale. Matematicianul Leibniz nu se putea mulţumi cu o *metodă inductivă*, prin care să se treacă de la fapte — aşadar, de la observaţii sensibile — la legi. Matematica, în schimb, ne furnizează adevăruri necesare şi universale pe care simţurile nu sînt niciodată în măsură să ni le ofere; astfel de adevăruri provin doar din raţiune. Să luăm un exemplu, care ne va fi de folos şi ceva mai încolo.

Teorema conform căreia suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este de 180 de grade este valabilă pentru *toate* triunghiurile. Această certitudine am dobîndit-o nu în urma faptului că am fi desenat triunghiuri de forme diferite, cu unghiuri obtuze, cu unghiuri ascuţite, cu unghiuri drepte etc., ale căror unghiuri le-am fi măsurat şi apoi adunat cu ajutorul unui raportor. Nu, căci dacă am proceda aşa, n-am putea fi niciodată siguri că este cu neputinţă de desenat, în cele din urmă, un triunghi la care teorema să nu se aplice.

Aşadar, la adevăruri necesare şi universale nu ajungem decît cu ajutorul raţiunii, prin claritatea raţională cu care înţelegem conceptul „triunghi", şi nu cu ajutorul constatărilor făcute prin simţuri. Cum se petrec aici lucrurile?

Leibniz reia concepţia lui Descartes, după care posedăm *idei înnăscute*, care nu ne vin din afară. Ceea ce, de altfel, nu-i surprinzător într-un sistem de gîndire ce operează cu monade fără ferestre. Ideile înnăscute ajung în minte prin minte. Aceasta înseamnă că ele se află deja acolo înainte de orice experienţă, în stare de virtualitate. Nu sîntem prea de-

parte de reminiscenţa platoniciană. La Leibniz însă, nu poate fi vorba de reminiscenţă, pentru că monada nu cunoaşte nici naştere, nici moarte, fiind eternă. Ideile se găsesc în ea *în potenţă*, principiul de apetiţie fiind cel ce dă naştere procesului lăuntric care le face *actuale*. Este vorba de un proces lăuntric spontan. Sistemul de idei înnăscute constituie tocmai ceea ce se cheamă *ştiinţa*. Orice ştiinţă tinde să statornicească sistemul de idei înnăscute.

Înseamnă asta că, după Leibniz, experienţa nu serveşte la nimic? Nicidecum. Experienţa ajută la clarificarea percepţiilor confuze, la transformarea lor în percepţii clare. Ea este utilă şi eficace, dar incapabilă să furnizeze necesitatea şi universalitatea, fără de care nu există ştiinţă demnă de acest nume.

Monadele, spuneam, sînt eterne. Nu însă în sensul din Antichitate. Ele au fost create şi între ele domneşte o armonie prestabilită. Aceste două caracteristici implică o creaţie divină.

Întîlnim astfel la Leibniz ideea de Dumnezeu. Regăsim şi la el argumentul ontologic. Acesta se înfăţişează însă aici cu totul altfel, dat fiind contextul total diferit al gîndirii în care se află plasat. Argumentul ontologic spunea următorul lucru: conceptul de Dumnezeu implică perfecţiunea, iar perfecţiunea implică existenţa; aşadar, a spune că Dumnezeu nu există echivalează cu a te contrazice. Aceasta este forma logică a argumentului Sfîntului Anselm.

La Leibniz, argumentul e construit altfel. Principiul contradicţiei se combină aici cu principiul raţiunii suficiente: nici o fiinţă nu are o raţiune suficientă de a exista la fel de puternică cum are Dumnezeu. Pe de altă parte, Dumnezeu nu cuprinde nici o contradicţie şi nu există nimic cu care el ar putea fi într-un raport de contradicţie, căci pentru asta ar trebui să existe o fiinţă de aceeaşi putere cu a lui. Or, o asemenea fiinţă nu există. Astfel, cînd este vorba de Dumnezeu, nu există nimic care să poată nega sau limita eficienţa principiului raţiunii suficiente. Altfel spus: tocmai în privinţa lui

Dumnezeu principiul raţiunii suficiente îşi are eficienţa sa maximă, astfel încît: *din moment ce Dumnezeu este posibil, el există cu necesitate*. E un mod nou de a gîndi aceeaşi dovadă.

Dumnezeu este astfel fundamentul adevărurilor eterne, universale şi necesare. Ele nu se află, în toată perfecţiunea lor, în nici o monadă — în afară de Dumnezeu. Toate celelalte fiinţe sînt contingente — ele ar putea să fie sau să nu fie. Ele nu ar avea nici o realitate dacă n-ar fi susţinute de fiinţa necesară, Dumnezeu. Tot el întemeiază şi armonia prestabilită.

Dumnezeu e, aşadar, indispensabil pentru tot restul. În fond, pentru Leibniz dovada se reduce la aceea că Dumnezeu e indispensabil *şi* nimic nu-l poate împiedica să existe. Prin urmare, el *este*.

În sistemul lui Leibniz, Dumnezeu este *monadă monadelor*. El este deci, în chip esenţial, activitate, este Dumnezeul creator. El face să treacă în act ceea ce e în potenţă. Dar, în timp ce la Descartes voinţa lui Dumnezeu este atît de atotputernică, încît poate să schimbe pînă şi adevărurile eterne, la Leibniz Dumnezeu se identifică cu propriile-i necesităţi. El nu poate să schimbe adevărurile eterne. În raport cu ideea pe care Leibniz şi-o face despre Dumnezeu, aşa ceva ar fi un pur contrasens.

Nici necesitatea prezentă în lumea creată de Dumnezeu nu este necesitatea geometrică a lui Spinoza, ce ar trebui să fie înţeleasă *sub specie aeternitatis*. În cazul lui Leibniz, rămînem la nivelul tendinţei către..., al finalităţii şi, ca atare, într-un fel, în timp. Nu este vorba deci de o necesitate netemporală, fără devenire, ci de un fel de necesitate etică, de un proces real, de eficienţa cauzei finale ce duce la alegerea optimului, nu numai de către fiecare monadă, ci şi de către Dumnezeu. Dumnezeu alege ceea ce e mai bun. De unde celebra formulă a lui Leibniz — zeflemisită de Voltaire — că Dumnezeu a creat *cea mai bună dintre lumile posibile*, „posibil" însemnînd aici: fără contradicţie.

Dacă Dumnezeu ar fi creat o lume perfectă, ce ar însemna asta în limbaj leibnizian? Că toate monadele n-ar avea

decît percepţii clare, apercepţii. Fiecare ar fi o oglindă clară şi adecvată a întregului univers. Ele ar fi atunci, toate, identice cu monada monadelor, cu Dumnezeu. În care caz, nu ar exista decît monada monadelor, fără nici o lume creată. Contradicţie radicală.

Dumnezeu n-ar fi separat nimic dc el însuşi, n-ar fi creat lumea, n-ar exista creaturi. Rezultă de aici că ideea unui univers perfect, în care totul ar fi la fel de clar ca în Dumnezeu, e o idee contradictorie, şi deci o imposibilitate. De unde îndreptăţirea formulei că Dumnezeu a creat cea mai bună dintre lumile *posibile*. Aceasta nu este o expresie aproximativă, cum este înţeleasă deseori. Ea are un sens precis: dacă vrei să fie creată o lume, să existe efectiv o lume, atunci trebuie neapărat să consimţi la limitările şi obscurităţile unei realităţi create, să consimţi la condiţia de creatură. În acest sens a creat Dumnezeu cea mai bună dintre lumile posibile.

De aici derivă răspunsul dat de Leibniz la *problema răului:* răul provine din imperfecţiune, din limitările şi obscurităţile ce condiţionează existenţa oricărei fiinţe create. Condiţia de creatură implică într-un fel, „înainte" ca ea să fie creată, aceste limitări, fără de care creatura s-ar anula în coincidenţa sa cu Dumnezeu.

Binele vine de la Dumnezeu; răul, de la condiţia de creatură.

Acest rău este însă, pentru creatură, condiţia binelui; pentru că fără această lipsă n-ar exista nici principiul apetiţiei, al străduinţei spre claritate şi distincţie. N-ar exista nici viaţa monadelor, nici năzuinţă, nici libertate.

EMPIRISMUL ENGLEZ

John Locke (1632-1704)

Abordînd filozofia engleză, trecem în alt climat.

Două sînt caracteristicile gînditorilor englezi: 1) la nivelul cunoaşterii, pentru ei este fundamentală experienţa sensibilă; 2) la nivelul eticii, ei sînt preocupaţi mai cu seamă de modul în care oamenii îşi organizează viaţa lor comună în societate şi stat.

Astfel, empirismul englezilor şi simţul lor civic sînt strîns legate. Majoritatea gînditorilor continentali s-au interesat deopotrivă de cunoaşterea absolutului şi de acţiune. Atunci cînd cred că au ajuns la o anumită cunoştinţă despre absolut, se străduiesc să extragă din ea o etică socială. Englezii, în schimb, tratează despre virtuţile civice evitînd, pe cît posibil, să se refere la un absolut.

Absolutul li se pare a fi ceva exclusiv, care se opune adaptării, în timp ce viaţa normală într-un stat presupune consimţămîntul individului de a se adapta. Ei tind, de aceea, să faciliteze compromisurile necesare vieţii civile, lăsînd absolutul deoparte. Se bazează pe constatări şi experienţe ori pe acorduri sau tratate care nu au nimic absolut, nu aspiră la vreo valabilitate eternă şi la care, pînă la un punct, te poţi adapta. La ei se observă o preferinţă pentru ceea ce e relativ — preferinţă ce corespunde, poate, în chip straniu, unui simţ adînc pentru elementul istoriceşte concret şi unic prezent în orice act de liberă decizie.

Dat fiind că aici ne-am propus să urmărim o dezvoltare continuă a reflecţiei care ne va conduce de la Leibniz la

Kant, spre a nu întrerupe acest fir ne vom abţine de la expunerea doctrinelor sociale şi politice ale gînditorilor englezi.

Locke, deşi a trăit în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, se înrudeşte prin multe trăsături cu gînditorii din secolul al XVIII-lea. A făcut studii de medicină.

Ca şi alţi gînditori englezi, el combate teoria platoniciană a ideilor înnăscute. Nu crede în ea. Descartes o acceptase, Leibniz şi el, în felul său. Iată cum argumentează Locke: în spirit nu poate exista nimic de care acesta să nu fie conştient. După cum vedem, el respinge în mod radical „micile percepţii" care la Leibniz, fără a deveni clare în conştiinţă, asigurau continuitatea şi identitatea monadei. Locke nu recunoaşte, aşadar, decît conştiinţa clară, element ce-i este de asemenea caracteristic. Pentru el, este contradictoriu să spui despre ceva că se află în conştiinţă fără să fie conştient. El respinge orice recurs la reminiscenţă, la virtualitate etc. Respinge, aşadar, ideea unei cunoaşteri originare absolute pe care am fi avut-o într-o viaţă anterioară existenţei pămînteşti.

Sufletul este deci la început o *tabula rasa*. Locke îi îndeamnă pe filozofi să stea cu ochii deschişi în faţa lumii reale, adică a lumii experienţei. Toate ideile noastre sînt idei *dobîndite*, nu înnăscute; şi au fost dobîndite graţie *senzaţiilor*.

Ideile nu au decît o sursă: experienţa. Există două feluri de experienţă: *experienţa externă*, provenită din senzaţii, şi *experienţa internă*. Fără senzaţii mintea nu poate face nimic — cînd e lipsită de senzaţii, lucrează în gol; pentru că la început sufletul nu este nimic. Locke consideră că noi nu gîndim niciodată înainte de a avea senzaţii. Simţirea precede gîndirea. Senzaţiile sînt numite de Locke *idei simple*, „idee" însemnînd aici reprezentare, materie primă a cunoaşterii. Intelectul, prin travaliul său, produce *idei compuse* comparînd ideile între ele, degajînd din ele abstracţii etc.

E locul să ne amintim aici noţiunile de *nominalism* şi *realism*. Nominalismul este teoria conform căreia conceptele, din pricina generalităţii lor, nu sînt decît un *flatus vocis*,

un sunet, un cuvînt; există doar fiinţele particulare. Realismul, dimpotrivă, afirmă că reale sînt conceptele generale, ca de exemplu cabalitatea. Locke e un nominalist decis, ceea ce e de înţeles, de vreme ce se bazează numai pe experienţă.

În experienţă nu întîlnim decît fiinţe individuale (obiecte particulare). Nu întîlnim niciodată specia „cîine", ci de fiecare dată un anumit cîine determinat. Locke declară că numai indivizii există în realitate, dar intelectul nostru efectuează operaţii din care rezultă termeni abstracţi. Capacitatea de a construi aceste abstracţii recunoscînd trăsături comune la un anumit număr de lucruri individuale constituie un privilegiu al minţii omeneşti. Această capacitate de abstractizare este cea care le permite oamenilor să vorbească. Conceptele sînt, aşadar, abstracţii care totdeauna desemnează caracteristici generale, iar dacă dispunem de un limbaj, asta se datorează tocmai faptului că sîntem capabili să abstractizăm.

Locke a dezvoltat o teorie, devenită importantă mai ales prin efectele ei, potrivit căreia corpurile posedă *două feluri de calităţi.*

Calităţile primare sînt reprezentări simple şi pozitive: soliditate, întindere, mişcare. Ele există în mod real în corpuri. Corpurile au însă şi un al doilea fel de calităţi, de exemplu culorile, mirosurile, sunetele etc. *Aceste calităţi secundare* sînt generate de ideile simple (senzaţii), dar constituie *produsul modului nostru de a le percepe*; ele deci nu se află în corpuri. Ajungem aici la un punct care mai tîrziu va deveni decisiv.

Calităţile primare precum întinderea, soliditatea, mişcarea etc. au existenţă reală în corpuri. Calităţile secundare — cele pe care le numim culori, mirosuri, sunete — provin din modul în care corpurile acţionează asupra simţurilor noastre: ele sînt generate de calităţile primare, dar sînt elaborate de modul nostru de a le percepe. *Aşadar, nu se află în corpuri.*

Aici — dar numai aici — Locke este foarte apropiat de Descartes, care spunea: în *res extensa*, în substanţa întinsă

nu există decît întinderea şi mişcarea, restul nu aparţine realităţii.

La Locke însă, reducerea corpurilor la calităţile primare are consecinţe mai ample, prin faptul că el nu se mărgineşte să refuze corpurilor calităţile secundare, ci afirmă, pe deasupra, că *nu există substanţă* în sensul tradiţional al cuvîntului.

Pînă aici, am văzut că substanţa era ceea ce persistă prin toate schimbările, suportul calităţilor, ceea ce asigură durata fiinţei; era substanţa în sensul *de substrat*. Pentru empiristul Locke, aceasta e o presupoziţie mult prea absolută, mult prea îndepărtată de experienţă: nimeni n-a întîlnit vreodată substanţe în experienţă. Or, cum numai experienţa ne oferă material pentru gîndire, trebuie să recunoaştem o dată pentru totdeauna că substanţă în sensul de *substrat* nu există. Substanţa care trecea drept fiinţă în sensul deplin al cuvîntului, pe care filozofii o luau drept fiinţa însăşi, nu există. Ea nu este decît o iluzie.

Locke distinge între calitate şi idee. Ideea se află în minte, calitatea în obiect. Adevărate sînt numai calităţile primare. Denumirea de „calităţi secundare" este nepotrivită, dat fiind că acestea nu sînt cu adevărat calităţi. Ele depind de aparatul nostru senzorial, rezultă din modul nostru de a percepe calităţile primare. În realitate, ele sînt idei. Am văzut că nu există idei înnăscute. La aceasta se mai adaugă încă ceva: noi nu avem nici o certitudine în ce priveşte acordul ideilor dobîndite cu realitatea, dat fiind că realitatea constă exclusiv din calităţi primare, în timp ce noi nu sîntem capabili să separăm calităţile secundare de obiectul lor. De exemplu, nu putem să separăm culoarea roşie a unei eşarfe de această eşarfă; cu toate acestea, roşul eşarfei este o idee, şi nu o calitate primară ca, de exemplu, întinderea.

Am putea să-i replicăm lui Locke: de unde vin, atunci, idei ca acelea de eternitate, infinit, incomensurabilitate, pe care, evident, nu le găsim în experienţă? Locke ar răspunde: acestea nu sînt idei pozitive, idei cu adevărat prezente în spi-

rit; ele sînt doar nişte idei negative. Ele provin din faptul că spiritul nostru poate să depăşească indiferent ce idee; el depăşeşte deci şi datul. Îl depăşeşte, fără a ajunge astfel cu adevărat la ideile de eternitate, de infinit, de incomensurabil. Acestea sînt nişte pseudoidei, care nu corespund nici unei realităţi şi nu exprimă decît depăşirea de către noi a datului.

În acelaşi fel, speciile, genurile, esenţele nu sînt existenţe reale, ci abstracţii, artificii de care se serveşte spiritul uman. Toate lucrurile reale, tot ceea ce există, cu excepţia lui Dumnezeu, spune Locke, este supus schimbării. Cînd formăm idei ce durează fără a se schimba, acestea nu sînt niciodată obiecte reale, ci produse artificiale ale reflecţiei. Cunoaşterea noastră, de exemplu, nu ajunge la nimic altceva decît la ideile noastre, la acordul sau dezacordul dintre ele. Locke este deci un empirist, care ştie că în experienţă nu accedem la lucruri aşa cum sînt ele cu adevărat. *Nu cunoaştem lucrurile aşa cum sînt în ele însele*, independent de noi. Nu le cunoaştem decît elaborate şi completate cu calităţile secundare pe care le distinge spiritul nostru. Aceasta nu înseamnă că ar trebui să ne lepădăm de cunoaşterea noastră ca de altceva lipsit de valoare, ci înseamnă doar că realitatea externă nu se identifică cu ansamblul cunoştinţelor pe care le elaborăm; noi construim un ansamblu coerent de senzaţii, de abstracţii, de idei, dar prin aceasta nu cunoaştem lucrurile aşa cum sînt în ele însele.

Sîntem conduşi astfel la o *filozofie restrictivă*. Spiritul uman, spune Locke, îşi poate interzice pe deplin conştient anumite demersuri, filozofia trebuie să lase deoparte problemele transcendente. Ea trebuie să se limiteze la experienţă, recunoscînd că nu poate cunoaşte ceea ce nu se manifestă în experienţa sensibilă. Sufletul există, dar nu putem şti ce este el. El nu poate să devină pentru noi obiect de cunoaştere, pentru că nu avem despre el nici o experienţă sensibilă. Iată de ce nu-i de căderea noastră să ne întrebăm dacă sufletul e material sau imaterial etc. Asemenea întrebări ne depăşesc competenţa.

Iată-ne, aşadar, departe de metafizicienii anteriori. Într-o altă privinţă însă, rămînem aproape de ei. Locke a pornit de la doctrinele lor, a profitat de ele, aparţine aceleiaşi tradiţii, iar asupra anumitor puncte, în pofida deosebirii de limbaj, este încă de acord cu ei.

După cum am spus, las aici deoparte întreaga reflecţie politică, socială şi chiar etică a lui Locke. Aş vrea doar, în încheiere, să mai evidenţiez un lucru: empirismul, care în acea epocă se propagă o dată cu matematica şi devine o exigenţă fundamentală a ştiinţei moderne în creştere, rămîne faţă de el însuşi *critic* şi *limitativ*. Este vorba de un empirism filozofic, el se întreabă cu privire la propria sa întindere şi subliniază ceea ce, prin însăşi natura sa, îi rămîne inaccesibil.

Respingînd substanţa corpurilor, Locke păstrează totuşi, în tot cuprinsul gîndirii sale, simţul unui real care, aşa cum este, scapă experienţei şi deci cunoaşterii.

Vedem cum se naşte astfel un fel de „ontologie negativă", care urmează să aibă curînd consecinţe considerabile. Empirismul, aici, nu este numai o metodă şi o teorie a cunoaşterii. El implică o mirare filozofică: el se miră de însăşi posibilitatea experienţei.

George Berkeley (1685-1753)

Observam mai sus că epocile în care se generalizează critica şi îndoiala nu prea produc doctrine ample, atotcuprinzătoare sau sisteme monumentale. Astfel de epoci sînt, în schimb, deosebit de stimulative şi fecunde în puncte de vedere noi. Fără ele poate că marii filozofi n-ar fi existat. S-ar putea ca această reflecţie să fie aplicabilă şi empirismului englez, despre care discutăm aici.

Berkeley s-a născut către sfîrşitul secolului al XVII-lea şi aparţine, ca gînditor, primei jumătăţi a secolului al XVIII-lea.

A scris între altele „Noua teorie a vederii" — ceea ce ne arată interesul său faţă de natura senzaţiilor, un tratat privitor la principiile cunoaşterii umane şi opera sa cea mai cunoscută, un dialog uşor de citit, alert, amuzant, surprinzător: *Dialogul dintre Hylas şi Philonous.*

Punctul de plecare al lui Berkeley este Locke, dar el merge mai departe. Pentru el, calităţile primare precum întinderea, forma, mişcarea, pe care Locke le consideră ca aparţinînd realităţii, există la fel de puţin în lucrurile înseşi ca şi calităţile secundare. Ele nu există decît pentru cel care le percepe şi nu există decît prin procesul percepţiei.

Din două una, spune Berkeley: întinderea, forma, mişcarea ori sînt percepute prin simţuri, ori nu sînt. Or, ele sînt în mod vădit percepute prin simţuri, altminteri n-ar exista în conştiinţă, care nu are altă sursă decît percepţia sensibilă.

Prin urmare, calităţile primare, întocmai ca şi cele secundare, sînt idei. În cazul în care calităţile primare n-ar fi percepute prin simţuri, ne-am afla în impas, pentru că asta ar însemna ca, de exemplu, culoarea să fie copia unui lucru care el însuşi este invizibil, fiind o întindere. Dacă întinderea este invizibilă, nu poate fi vizibilă nici culoarea. A pretinde să delimitezi între două categorii de calităţi înseamnă să adopţi o poziţie de nesusţinut. Nu există nici o deosebire reală între calităţi primare şi calităţi secundare. Şi unele, şi altele sînt idei. *Noi luăm drept lucruri sensibile ceea ce de fapt sînt nişte idei.* Tot ceea ce există există doar întrucît este perceput de un subiect înzestrat cu facultatea percepţiei.

Berkeley ajunge astfel la celebra sa dublă formulă: *esse est percipi* (a fi înseamnă a fi perceput) sau: *esse est percipere* (a fi înseamnă a percepe). Fiinţa nu există în sine, ci numai întrucît este percepută. Or, pentru a fi percepută, trebuie să existe cineva care să perceapă. De unde, cea de a doua formulă: a fi înseamnă a percepe. Singurele două forme de existenţă accesibile nouă sînt cea de a percepe şi cea de a fi perceput. Dacă încercăm să ne reprezentăm o realitate care nu ar fi nici una, nici cealaltă, nu obţinem decît o fiinţă

iluzorie, un non-lucru. Ideile (percepţiile) nu pot în nici un chip să fie cauza a altceva, pentru că sînt, în raport cu simţurile noastre, de o totală pasivitate. Cauza ideilor nu sînt lucrurile, ci spiritul care percepe. Spiritul e o entitate simplă, indivizibilă, activă, care percepînd produce percepţia. N-ar trebui însă căutată vreo „idee asupra spiritului", pentru că aşa ceva ar fi contradictoriu: idee înseamnă pasivitate, spirit înseamnă activitate.

Berkeley enunţă formula: *ideile sînt lucrurile înseşi.* Astăzi am spune: reprezentările despre lucruri sînt lucrurile (înseşi). Sau, altfel spus: lucrurile nu sînt nimic altceva decît reprezentările pe care le avem despre ele. Această concepţie poartă numele de *idealism absolut.*

O primă obiecţie masivă ce s-ar putea ridica împotriva lui Berkeley ni se sugerează numaidecît. Experienţa ne învaţă că, orice am face, sîntem incapabili să determinăm percepţia pe care am vrea s-o avem în clipa de faţă. Dacă am vrea să ne reprezentăm acum că stăm întinşi pe o plajă însorită, asta nu ar deveni automat o realitate. Percepţiile noastre ne sînt deci impuse. După Berkeley, ele ne sînt impuse de o voinţă, de un spirit mai puternic decît al nostru. Aici e punctul în care el îl introduce pe *Dumnezeu.* Spiritul omenesc nu este deci instanţa supremă. Dumnezeu e cel ce produce în noi, după anumite legi riguroase, ideile sensibile ce alcătuiesc apoi lumea experienţei noastre. Descoperim aceste legi prin experienţă în cadrul cercetării ştiinţifice. Dar faptul că lumea sensibilă ni se înfăţişează ordonată de legi nu implică nicidecum că ea posedă şi vreo altă realitate, în afara spiritului.

Ceea ce e fascinant, în ansamblul acestei concepţii, este că ea se loveşte de o limită. Berkeley merge pînă la negarea oricărei realităţi exterioare spiritului. Spiritul nu mai are, aşa-zicînd, nimic în faţa sa. Cum însă o asemenea poziţie nu se poate menţine pînă la capăt, Berkeley a recurs la atotputernicia divină. Într-adevăr, fără recursul la Dumnezeu,

ne-am afla în plin arbitrar, în *solipsism*. N-ar mai exista altceva decît o unică conştiinţă, care, din neant, ar putea face ce vrea. Poziţia idealismului absolut este de nesusţinut. Berkeley a fost privit întotdeauna drept portdrapelul acestui idealism absolut (sau al acestui spiritualism absolut). Dar nici chiar la el acest idealism nu este absolut şi nici n-ar putea să fie, pentru că ar anihila gîndirea care îl gîndeşte. Arbitrarul absolut duce la absurd. Nu este însă absurd să încercăm să înţelegem cum s-a putut aventura un spirit uman atît de departe.

Dumnezeu, în acest caz, ne salvează de absurd. Pentru a ne salva de absurd, trebuie ca el să existe. Şi Berkeley adaugă: există legile naturii, ele sînt reguli riguroase în spiritul lui Dumnezeu, nu însă în afara spiritului său.

Regulile riguroase ale lui Dumnezeu. Aşadar, pentru Berkeley, universul sensibil nu este un vis, el nu are evanescenţa visului. Berkeley continuă să creadă în el, dar îl privează de soliditatea independentă. Universul nu mai are substrat material, nu mai are „substanţă", nu mai are un în-sine. El este alcătuit din idei (percepţii) şi devine astfel maleabil şi oarecum transparent, chiar dacă Berkeley se străduieşte să-i salveze soliditatea. Am subliniat deja acest element: reducînd întreaga noastră cunoaştere la experienţă, empiriştii ajung în cele din urmă la rezultatul că, în gîndirea lor, experienţa însăşi devine în mod surprinzător receptivă la imaginar.

Berkeley e convins că numai cu ajutorul idealismului absolut poate fi biruit scepticismul. Într-adevăr, el crede că dacă admitem că lucrurile există în sine, independent de percepţia ce o avem despre ele, vom fi reduşi la o îndoială totală: nu vom putea să rezolvăm problemele pe care le ridică dualitatea dintre realitatea în sine şi realitatea pentru noi. A admite această dualitate înseamnă a recunoaşte că nu ştim nimic despre realitatea în sine. Şi atunci nu mai e cu putinţă nici o cunoştinţă valabilă — situaţie de nesuportat. În schimb, dacă spunem că a fi înseamnă a fi perceput, atunci

percepţiile sînt fiinţa, iar cunoştinţele îşi recapătă valabilitatea. După cum vedem, cu ajutorul idealismului absolut Berkeley vrea, în fond, să pună în valoare ştiinţa.

Din momentul în care postulăm un monism total, fie că e vorba de un spiritualism absolut sau de un materialism absolut, sfîrşim prin a nu mai putea distinge între spiritualism şi materialism. Atunci cînd gîndirea nu reţine decît *unul* din aceşti doi poli, cînd polaritatea lor a dispărut, puţin importă ce nume vom da la ceea ce rămîne. Doar dualitatea celor doi termeni face ca fiecare din ei să aibă sens. Din clipa în care nu mai e decît unul, ambii se sting oarecum deodată.

David Hume (1711-1776)

Scurtul capitol care urmează va da inevitabil cititorului impresia că gîndirea lui David Hume nu este tratată aici pentru ea însăşi. Şi cu toate că Hume e un gînditor important, considerabil, trebuie să recunosc că impresia cititorului va fi îndreptăţită. După cum am mai spus, nu încerc să ofer aici o galerie completă a filozofilor importanţi, ci doar să arunc cîteva jerbe de lumină discontinue, incomplete, asupra anumitor puncte din istoria gîndirii, spre a scoate pregnant în relief turnantele esenţiale şi momentele de relansare ale filozofiei occidentale, spre a le face să apară în toată limpezimea pentru noi cei de astăzi. Iată de ce nu voi menţiona aici din Hume decît ceea ce e indispensabil pentru înţelegerea lui Kant, a cărui filozofie reprezintă, după mine, un aport radical pentru întreaga gîndire ulterioară şi pentru lumea noastră actuală. Cititorul este astfel avertizat că expunerea noastră privitoare la cei trei mari empirişti englezi este total insuficientă dacă e vorba să fie cunoscuţi pentru ei înşişi.

Hume e un scoţian din secolul al XVIII-lea. El pune aceeaşi întrebare ca şi ceilalţi empirişti: cum este cu putinţă cunoaşterea? Ce cunoaştem atunci cînd cunoaştem? Care sînt

limitele cunoaşterii? După empirişti, singura sursă a cunoaşterii este percepţia sensibilă, deci experienţa, întîlnirea cu datul. (Începînd însă cu Berkeley, nu exista nici un dat în afara percepţiilor şi a spiritului care percepe.) Hume întreabă dacă omul este capabil să rezolve problema fiinţei: „Ce este fiinţa?" Şi răspunde astfel: pentru a aborda această problemă, trebuie să adoptăm *o atitudine critică*.

Vom vedea în curînd că acest termen, „critică", urmează să joace un rol esenţial pentru Kant, care îl va folosi în titlurile principalelor sale trei lucrări. După aceea a mai intervenit moda, şi înţelesul cuvîntului a pierdut din precizie.

Din unghi filozofic, termenul „critică" are un sens foarte precis, care provine din acea epocă. O atitudine critică rezidă în următoarele: spiritul se examinează pe sine, îşi observă operaţiile şi metodele, pentru a-şi descrie clar propriul aparat de cunoaştere, a-i desluşi natura şi a-i determina întinderea şi valabilitatea — în loc să se îndrepte spre obiectele ce-l înconjoară. Este vorba de cunoaşterea de sine a omului, nu însă ca subiect moral sau existenţial (Socrate), ci ca subiect cunoscător. Ce face spiritul care caută să cunoască? Care este esenţa a ceea ce numim „înţelegere"? Care sînt operaţiile fundamentale ce asigură cunoaşterea?

S-ar putea crede că este vorba aici de o psihologie a cunoaşterii. Dar nu: în realitate, este vorba de a descoperi valoarea sau nonvaloarea, limitele, întinderea a ceea ce spiritul uman poate realiza în planul cunoaşterii. În consecinţă, *facultatea de cunoaştere* însăşi este cea care va trebui explorată cu maximum de claritate posibilă. După cum însuşi procesul gîndirii va fi fost înţeles cu mai multă sau mai puţină claritate, rezultatele obţinute vor avea o valabilitate mai mare sau mai mică. Dacă numim o asemenea cercetare *critică a cunoaşterii*, termenul „critică" desemnează aici examinarea esenţei şi a cuprinsului cunoaşterii înseşi.

Pentru Hume, la fel ca pentru ceilalţi empirişti englezi, toate ideile provin, după cum am văzut, din experienţa sensibilă. Cînd gîndim, ideile se leagă, se înlănţuie după anu-

mite principii de ordine, ca de exemplu: asemănarea, proximitatea în spaţiu sau în timp, cauzalitatea. Asociem anumite idei unele cu altele pentru că sînt analoge sau pentru că se raportează la ceva ce le este comun sau, alteori, pentru că una s-a ivit alături ori după o alta.

Întrebarea cea mai importantă pusă de Hume priveşte cauzalitatea: ce este *cauzalitatea*? Provine ea din mintea noastră? Trebuie admis oare că spiritul nostru, de cum intră în acţiune, implică deja cauzalitatea? Sau aceasta a fost derivată, dimpotrivă, din percepţiile noastre sensibile?

Două percepţii sînt apropiate una de alta atunci cînd, în experienţa noastră, percepţia B a succedat *întotdeauna* percepţiei A. Între ele există atunci un raport de proximitate şi de succesiune. Cînd spunem însă că A este cauza lui B şi că B este consecinţa lui A, atunci, zice Hume, spunem ceva mai mult. Atunci vorbim de cauzalitate şi vrem să spunem că B se produce după A în *mod necesar* şi întotdeauna, că A generează *cu necesitate* B.

De unde ne vine acest element de necesitate? El nu poate proveni, spune Hume, din experienţa externă. Aceasta ne permite doar să constatăm că de fiecare dată B i-a urmat lui A, dar nu şi că i-a urmat cu necesitate. Experienţa internă, la rîndul ei, ne permite să constatăm de fiecare dată că voinţa noastră ne pune corpul în mişcare şi-l foloseşte după plac, dar ea nu ne ajută să cunoaştem cauzalitatea. Necesitatea implicată în cauzalitate nu provine din intuiţie, nici din logică sau din intelect. Trebuie deci să admitem că ea nu se bazează decît pe *obişnuinţa* pe care o avem de a constata în experienţă anumite succesiuni constante.

Aşadar, după Hume, cauzalitatea derivă pur şi simplu din experienţa succesiunilor constante. Constatăm că două fenomene se produc întotdeauna unul după celălalt şi spunem că primul este cauza celui de-al doilea. Prin urmare, ideea de cauzalitate, cu elementul de necesitate pe care-l implică, rezultă pur şi simplu din obişnuinţa creată, empirică, a unor succesiuni pe care le vedem producîndu-se constant, fără să se fi înregistrat nici o excepţie.

Dar asta înseamnă că, după Hume, cauzalitatea nu rezidă în obiect, ci în obişnuinţa subiectului; ea este deci *subiectivă*.

Dacă însă cauzalitatea nu se mai justifică nici ca structură necesară a minţii celui ce gîndeşte, nici ca dat empiric (sensibil sau intern), dacă ea se explică doar prin radicalizarea obişnuinţei subiectului care constată succesiuni constante, atunci se pare că necesitatea pe care ea o implică este slăbită considerabil. Ceea ce totuşi nu l-a împiedicat pe Hume să proclame un *determinism* absolut, nu numai în natură, ci şi în etică şi istorie. Acest principiu al determinismului poate fi enunţat în felul următor: *totul are o cauză şi, în aceleaşi condiţii, aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte.* Hume a apărat o concepţie deterministă despre istorie şi a pus-o în practică, străduindu-se să evidenţieze necesitatea şi coerenţa acţiunilor umane. El credea a recunoaşte în motivele oamenilor aceeaşi necesitate, aceleaşi înlănţuiri ca în succesiunea evenimentelor.

Necesitate. L-am regăsit oare pe Spinoza? Evident că nu. La Spinoza, necesitatea exprima, în toate atributele şi modurile, prezenţa substanţei unice, eterne, divine — aşadar, de natură metafizică. La Hume, este vorba de universalizarea determinismului fizic postulat în cercetarea ştiinţifică.

Fără critica făcută de Hume cauzalităţii, Kant poate că n-ar fi creat niciodată filozofia sa.

IMMANUEL KANT
(1724-1804)

Kant ne va reţine mai îndelung decît ceilalţi filozofi. Într-adevăr, el a transformat în mod radical, în adîncime, perspectivele şi conceptele gîndirii filozofice. Dacă l-am neglija pe Kant, nu am înţelege mare lucru din toată desfăşurarea ulterioară a filozofiei, inclusiv din numeroşii gînditori care nu au început să filozofeze cu adevărat decît pentru a-l combate. Ei au găsit mijloacele de expresie necesare atacului lor tocmai în filozofia kantiană.

Kant a trăit de-a lungul celei mai întinse părţi a secolului al XVIII-lea. Optzeci de ani însemnau pe atunci o viaţă foarte lungă. A petrecut-o la Königsberg, în modul cel mai stabil şi mai strict reglat. În contrast cu Descartes şi cu mulţi alţi gînditori cărora le plăcea să călătorească şi care erau plini de curiozitate pentru tot ce există pe lume, el a rămas mereu în acelaşi loc. Este ca şi cum îndrăzneala gîndirii i-ar fi fost de-ajuns pentru a potoli în el orice dorinţă de aventură. A fost dintre aceia a căror întreagă energie, ale căror eforturi converg în totalitate către operă, care nu-şi permit nici un exces, care trăiesc din şi pentru munca lor. O fidelitate faţă de un singur mod de viaţă, care împiedică orice risipire.

Kant suferă la început influenţa hotărîtoare a mamei sale, care era pietistă, şi mai tîrziu influenţa lui Newton şi a ştiinţei din epoca sa, mai cu seamă a fizicii. În domeniul filozofiei, a studiat cu deosebire gîndirea lui Leibniz, mai ales prin intermediul operei lui Wolf.

În perioada sa precritică, Kant a publicat o serie de opuscule care au avut un succes considerabil. Apoi, brusc, a tăcut. Timp de unsprezece ani a trăit în tăcere. După aceea, au apărut, la intervale scurte, cele trei lucrări principale ale

sale, *Critica raţiunii pure*, *Critica raţiunii practice* şi *Critica facultăţii de judecare* — cele trei celebre *Critici* ale lui Kant.

Cînd a apărut *Critica raţiunii pure*, în 1781, Kant avea deja 57 de ani. Dacă ar fi murit mai devreme, nu ar fi existat filozofie kantiană.

Critica raţiunii pure. Termenul „critică" semnifică faptul că gîndirea se pune în discuţie pe sine însăşi pentru a-şi cunoaşte şi aprecia propria valoare. Şi termenul „raţiune" trebuie să fie explicat. Kant numeşte raţiune, în prima sa operă critică, gîndirea în măsura în care încearcă să cunoască, deci gîndirea *teoretică* desfăşurată de subiectul cunoscător. Ar trebui spus, pentru o claritate deplină, „Critica raţiunii *teoretice* pure", deoarece este vorba aici doar de raţiune ca producătoare de teorie, ca instanţă a cunoaşterii. În ce priveşte termenul „pur" — există o întrebuinţare specific kantiană a acestui cuvînt —, el semnifică abordarea critică a raţiunii, întrucît aceasta nu datorează nimic experienţei, nu sondează decît în ea însăşi, nu este nicicum amestecată cu rezultate empirice, cu date care provin de la simţuri. Obiectul criticii îl constituie, aşadar, forma pură a gîndirii aşa cum este ea *înainte* de experienţă şi aşa cum condiţionează experienţa. Kant se foloseşte şi de un alt cuvînt, al cărui sens este aproape (nu exact) acelaşi cu „pur": este termenul *a priori*, prin opoziţie cu *a posteriori*. Este *a priori* ceea ce sălăşluieşte în spirit înaintea oricărei experienţe; este *a posteriori* ceea ce provine din experienţă. În concluzie, *Critica raţiunii pure* îşi propune examinarea gîndirii teoretice prin ea însăşi, ca posesoare de elemente *a priori*.

Critica raţiunii practice. Raţiunea este numită *practică* întrucît priveşte *acţiunea*: decizie, alegere, comportament. Paralel cu ceea ce am spus în legătură cu „Critica raţiunii pure", titlul complet ar fi în acest caz: „Critica raţiunii *practice* pure". Este considerată „practică" raţiunea care decide, în vederea acţiunii, care este comportamentul moral — deci raţiunea care îmi spune *datoria*, obligaţia *morală* de făptuire (verbul german *sollen*). Ea purcede la un examen critic de

sine pentru a-şi descoperi sensul, valoarea, posibilităţile şi limitele. Şi ea trebuie să clarifice, prin acest examen, ce anume există în ea însăşi care nu provine din experienţă, deci ce este în ea *a priori* sau *pur*, în sensul indicat mai sus. *Critica raţiunii practice* este deci cercetarea raţiunii ca elucidare morală a vieţii practice considerate în latura ei *a priori*.

Critica facultăţii de judecare. Trebuie să explicăm mai întîi termenul „judecată" (*Urteil*). În logică, el desemnează orice enunţ care leagă două concepte. Numai din momentul în care enunţăm o judecată ne putem întreba dacă ceea ce spunem este adevărat sau fals. Dacă spunem „masă", prin aceasta nu spun ceva adevărat sau fals. Dar dacă spunem „masa este neagră", avem de a face cu un enunţ adevărat sau fals. „Această masă este neagră" constituie o judecată. *Critica facultăţii de judecare* examinează natura raţiunii ca facultate de a produce judecăţi — sau mai degrabă, cum o să vedem, anumite genuri de judecăţi.

Kant a spus despre Hume că l-a trezit din somnul dogmatic. Ce era acest „somn dogmatic"? Kant era oarecum închis în sistemul vast, coerent, sigur, construit de Leibniz — într-o filozofie care cuprinde o cunoaştere atît de bogată şi de riguros organizată încît este posibil să te mulţumeşti cu ea şi să trăieşti în limitele ei. „Somnul dogmatic" este contrariul atitudinii critice. Kant trăia mulţumit, ferit de îndoieli critice, în interiorul unei doctrine solide.

Hume, în schimb, punînd în discuţie cunoaşterea însăşi, interogîndu-se asupra conceptului de cauzalitate, l-a trezit pe Kant din somnul său dogmatic. Dar, dacă s-a trezit, nu înseamnă că gîndirea lui Hume i-a dat satisfacţie; dimpotrivă, nu-l mulţumea defel. Hume a pus problema cauzalităţii, dar a rezolvat-o de o manieră inacceptabilă pentru Kant. Este tocmai ceea ce l-a trezit — printr-un proces foarte caracteristic pentru filozofie.

Kant se miră. Se miră în faţa faptului că ştiinţa, în genere, poate să existe; că există în fapt o cunoaştere necesară şi universală.

El avea cea mai vie admiraţie pentru Hume. Or, potrivit acestuia, cauzalitatea nu se sprijină decît pe obişnuinţă. Ataşat de certitudinea şi evidenţa matematicii, unde nu este loc pentru nici o îndoială, Kant nu se poate mulţumi cu o atare explicaţie: obişnuinţa nu poate funda nici un fel de certitudine. Hume a avut marele merit de a pune problema fundamentului cauzalităţii, într-o vreme cînd fizica se întemeia pe determinism. În zilele noastre, cauzalitatea a pierdut ceva din importanţa exclusivă pe care o avea pentru fizica din secolul al XVIII-lea, pentru care constituia o exigenţă absolută şi hotărîtoare.

Kant îşi spune, aşadar, că nu este cu putinţă să fundezi o ştiinţă care se doreşte sigură pe ceva atît de nesigur ca obişnuinţa.

El nu se întreabă dacă fizica există sau dacă ştiinţa există. O asemenea întrebare s-ar fi putut pune, poate, în secolele precedente. Dar în epoca lui Newton nu mai este posibil să se pună la îndoială realitatea ştiinţei, a fizicii: ea există, e un fapt. Şi e integral fundată pe principiul de cauzalitate. Dacă deci cauzalitatea s-ar sprijini doar pe ceva atît de aleatoriu ca obişnuinţa, n-ar exista ştiinţă adevărată. Or, există o asemenea ştiinţă. De unde, întrebarea pusă de Kant: „Cum este în genere posibilă ştiinţa?"

Acesta e punctul de plecare, cu osebire caracteristic la Kant, dar relativ frecvent şi la alţii, al căutării filozofice — punct de plecare legitim: se pleacă de la ceva care *există*, şi după aceea se trece la condiţiile care trebuie să fie îndeplinite, de vreme ce acel ceva *există*. În domeniul gîndirii, în special, în domeniul intelectual, avem dreptul să spunem: de vreme ce *gîndesc aceasta*, condiţiile care fac posibil un atare gînd trebuie cu necesitate să fie îndeplinite.

Aşadar, Kant pune întrebarea: „Cum este în genere posibilă ştiinţa?" — înţelegînd prin ştiinţă, alături de matematică, în principal fizica. Ne aflăm în perioada cînd matematica, pînă atunci modelul şi idealul oricărei ştiinţe, este depăşită de fizică. Astfel, atunci cînd Kant se întreabă cum

este posibilă ştiinţa, în realitate el caută pentru fizică un fundament capabil să-i dea, prin instanţa gîndirii, o legitimitate şi o certitudine egale cu cele care pînă atunci aparţinuseră matematicii.

Cum să se procedeze? Kant spune: dacă se caută fundamentul certitudinii, fără de care nu există adevăr ştiinţific real, trebuie ca acesta să fie *necesar* şi *universal*. Dacă vrem să găsim pentru fizică un fundament care să ne permită să-i considerăm descoperirile ca fiind necesare şi universale, nu trebuie să-l căutăm de partea experienţei, întrucît experienţa nu poate oferi niciodată ceva care să fie necesar şi universal. Chiar dacă am făcut de o mie de ori aceeaşi experienţă cu acelaşi rezultat, ea s-ar putea desfăşura şi altfel. Sub unghiul experienţei, este întotdeauna logic posibil ca lucrurile care *de regulă, în mod obişnuit* se petrec într-un anumit fel să se petreacă o dată altfel. În consecinţă, nici o experienţă nu poate funda o certitudine care să corespundă certitudinii matematice: ar trebui, pentru aceasta, ca ea să nu fie *a posteriori*. Trebuie deci să găsim un fundament *a priori*, un fundament în însăşi facultatea de cunoaştere, în ceea ce spiritul aduce cu sine din momentul în care intră în acţiune şi care este deci mereu deja implicat din momentul în care există gîndire. De ce enunţurile matematice sînt necesare şi universale? De ce sînt ele pentru noi atît de sigure încît nu ne îndoim că ar continua să fie valabile chiar dacă ne-am afla pe o altă planetă, sau acum o mie de ani, sau peste o mie de ani? Pentru că aceste enunţuri, în calitate de condiţii ale gîndirii, aparţin spiritului.

Ele sînt *a priori*. Matematica este *o ştiinţă pură*.

Să ne înţelegem. Kant nu vrea defel să spună prin aceasta că întreaga matematică este înscrisă dinainte în mintea nounăscutului. Este clar: copilul trebuie să înveţe că doi şi cu doi fac patru, şi aşa mai departe. El va fi recurs fără îndoială la experienţă, fie şi numai sub forma numărării pe degete. Dar Kant vrea să spună următorul lucru: certitudinea că doi şi cu doi fac patru nu depinde, ca evidenţă, de nimic exterior,

cum ar fi degetele sau bilele, ci numai de facultatea de cunoaştere a celui care gîndeşte; şi oriunde cineva gîndeşte, el va gîndi în acest fel.

Critica raţiunii pure

Să examinăm acum mai îndeaproape *Critica raţiunii pure*, despre care Kant însuşi spunea că prin ea gîndirea sa a efectuat o revoluţie copernicană.

Ori de cîte ori spunem ceva, enunţăm o judecată. *Zidul este alb, doi şi cu doi fac patru*, acestea sînt judecăţi.

Kant stabileşte o dublă distincţie între judecăţi. Pe de o parte, există judecăţile *a priori* (fundate pe gîndirea însăşi) şi judecăţile *a posteriori* (care provin din experienţă); pe de altă parte, există judecăţile *analitice* şi judecăţile *sintetice*.

A priori sînt judecăţile *necesare* şi *universale*; ele sînt în fond de felul judecăţilor matematice. Aşadar, ele nu pot proveni din experienţă, sînt obligatoriu *a priori* întrucît condiţionează orice gîndire. *Empirice* sînt, dimpotrivă, judecăţile care provin din experienţă şi care, în consecinţă, nu sînt nici necesare, nici universale. Cînd spunem că zidul este alb, această judecată nu este nici necesară, nici universală, dar este poate adevărată dacă o raportăm la un anumit zid, care este alb. Aceasta e prima distincţie făcută de Kant.

Cea de-a doua priveşte judecăţile analitice şi judecăţile sintetice. O judecată este formată, cum se ştie, dintr-un subiect şi un predicat, legate în general printr-o formă a verbului auxiliar *a fi*. De exemplu: „zidul este alb". *Zidul* este subiectul, *alb* este predicatul, iar copula *este* leagă subiectul „zid" şi predicatul „alb".

O judecată este *analitică* atunci cînd predicatul nu face decît să pună în evidenţă ceva care este *deja implicat* în subiect. De exemplu, cînd spunem: corpurile sînt întinse, nu facem decît să punem în relief o componentă a conceptului „corp", anume întinderea. Într-adevăr, nu ne putem repre-

zentă nici un corp care să nu fie întins. Din momentul în care ne formăm conceptul „corp", întinderea este deja implicată în el. Judecata „corpurile sînt întinse" nu face deci nimic altceva decît să pună „întinderea", deja implicată, în evidenţă. Desprindem din subiect un element constitutiv caracteristic şi enunţăm judecata: „Corpurile sînt întinse", judecată care este deci analitică.

Judecata *sintetică*, în schimb, este aceea în care predicatul *adaugă* ceva la conceptul subiectului. De pildă, spune Kant, reprezentarea greutăţii nu este implicată în conceptul de corp, ne putem reprezenta un corp fără greutate. Astfel, cînd spunem „corpurile sînt grele", avem de a face cu o judecată sintetică.

Atît judecăţile *a priori*, cît şi judecăţile *a posteriori* pot fi, după Kant, judecăţi *analitice* sau judecăţi *sintetice*.

Înţelegem fără nici o dificultate că putem enunţa o judecată analitică, deoarece aceasta nu aduce nimic nou, nu face decît să expliciteze conţinutul unui concept. Nici o dificultate, de asemenea, pentru judecăţile sintetice *a posteriori*, întrucît legătura dintre subiect şi predicat provine din datele experienţei. Cînd spunem „Zidul este alb", facem o constatare cu ajutorul simţurilor. Dar o judecată de acest fel nu este ştiinţifică, deoarece nu poate fi nici necesară, nici universală.

Aşadar, judecăţile analitice nu ne învaţă nimic nou, iar judecăţile sintetice *a posteriori* nu pot fi nici necesare, nici universale. Trebuie trasă de aici concluzia că *singure judecăţile sintetice a priori* (acelea care ne învaţă ceva nou şi *sînt totodată* necesare şi universale) pot fi considerate ca *ştiinţifice*.

Astfel, cînd ne întrebăm: „Cum este posibilă ştiinţa?", asta înseamnă să punem întrebarea: „Cum sînt posibile judecăţile sintetice *a priori*?" Şi iată-ne în centrul problemei pe care o pune critica cunoaşterii: „Cum este posibilă în genere cunoaşterea?" Aici trebuie efectuată marea răsturnare kantiană. Înainte de ea, facultatea de cunoaştere a cerut întot-

deauna ca subiectul să facă efortul de a gravita în jurul obiectului pentru a-l cunoaşte. Kant inversează termenii: el face ca obiectul să graviteze în jurul subiectului. El caută în subiect formele *a priori* care încep prin a constitui obiectul ca atare, şi care fac posibile judecăţile sintetice *a priori* din care este alcătuită ştiinţa.

Kant analizează procesul cunoaşterii. Cunoaşterea are două surse: sensibilitatea, prin care sînt *primite* impresii, şi intelectul, prin care sînt *gîndite* obiectele. Kant vrea să descopere dacă nu cumva există, în sensibilitate şi în intelect, ceva care să fie *a priori*, ceea ce ne-ar permite să explicăm cum sînt posibile judecăţile sintetice *a priori* — şi deci ştiinţa. Acesta e obiectivul *Criticii raţiunii pure*. Mai întîi, există în sensibilitate ceva care să nu provină din experienţă? Criteriul rămîne necesitatea şi universalitatea. Dacă există în sensibilitate ceva necesar şi universal, acest ceva este în mod necesar *a priori*.

Prima parte a *Criticii raţiunii pure* se intitulează *Estetica transcendentală*. Kant spune: pentru ca aparatul nostru perceptiv să poată elabora ceva, trebuie ca ceva să-i fie dat. Îi sînt date tocmai impresiile primite empiric prin intermediul simţurilor: culori, mirosuri, sunete...Toate acestea sînt *a posteriori*, empirice, dar supuse unei ordini determinate impuse de aparatul sensibilităţii noastre.

Să luăm un exemplu, care de altfel nu are nimic kantian: o lămîie, galbenă şi acidă. Cum se face că noi legăm împreună două impresii atît de diferite ca galbenul şi acidul? Nu există nici o trecere de la una la cealaltă, galbenul nu este acid, acidul nu este galben. Cum le putem unifica? Aceasta implică în mod evident ca noi să impunem senzaţiilor noastre o anumită ordine, o anumită coerenţă. Această ordine, spune Kant, pe care sensibilitatea o impune senzaţiilor noastre, nu provine din aceste senzaţii — nici de la acid, nici de la galben —, ci din aceea că noi legăm într-un anumit mod galbenul şi acidul în spaţiu şi timp. Noi ordonăm diversele noastre senzaţii în spaţiu şi timp. Kant reflectează

aşadar asupra timpului şi spaţiului şi conchide: *spaţiul şi timpul sînt condiţiile necesare şi universale ale experienţei sensibile.* Tot ce se găseşte în spaţiu şi timp, tot ce întîlnesc aici pe firul experienţei, poate fi suprimat prin gîndire, dar spaţiul şi timpul nu. Oriunde m-aş afla pentru a gîndi ceva, spaţiul şi timpul sînt mereu prezente. Trebuie deci ca spaţiul şi timpul să fie *forme* a priori *ale sensibilităţii.* Ele nu provin din experienţă, ci sînt condiţii *a priori* ale oricărei experienţe. (Kant consideră că timpul este forma pură a simţului intern, şi spaţiul forma pură a simţului extern.)

Spaţiul şi timpul sînt, aşadar, pentru Kant formele sensibilităţii noastre: el nu le consideră ca existînd prin ele însele, independent de subiectul sensibil, ori ca aparţinînd lucrurilor. Spaţiul şi timpul nu sînt proprietăţi ale lucrurilor, ci condiţii ale cunoaşterii pe care o putem avea despre ele, şi aceste condiţii sînt *a priori.* Nu succesiunea sau simultaneitatea generează timpul, ci timpul este condiţia oricărei succesiuni şi oricărei simultaneităţi. Graţie acestui *a priori* putem înţelege de ce poate exista o aritmetică necesară şi universală ca ştiinţă a duratei, şi o geometrie necesară şi universală ca ştiinţă a spaţiului. *Spaţiul şi timpul sînt formele* a priori *ale sensibilităţii.*

Dar dacă spaţiul şi timpul nu sînt proprietăţi ale lucrurilor, ci forme *a priori* ale sensibilităţii noastre, ce fel de *realitate* au ele?

La nivelul experienţei, pretutindeni unde oamenii fac experienţe, de orice fel, ei au totdeauna de-a face cu spaţiul şi timpul. La nivelul experienţei, spaţiul şi timpul sînt realităţi constitutive ale oricărei experienţe. Pe de altă parte, din punctul de vedere al aprioricului, dacă cercetăm ce există, în facultatea noastră de cunoaştere, independent de experienţă — şi Kant califică o atare cercetare drept „transcendentală" —, spaţiul şi timpul sînt de natura ideilor, întrucît aparţin spiritului. Kant conchide că spaţiul şi timpul sînt *realităţi empirice* şi *idealităţi transcendentale*: mereu prezente în expe-

rienţă, dar condiţii ale oricărei experienţe ca idealităţi transcendentale.

Consecinţa care rezultă de aici schimbă complet raportul nostru cu lumea. Dacă orice experienţă are loc în spaţiu şi timp şi dacă spaţiul şi timpul nu aparţin lucrurilor, ci sînt condiţii ale experienţei lucrurilor, rezultă că *nu cunoaştem toate lucrurile pe care le întîlnim în experienţă decît aşa cum ne apar*, şi nu aşa cum sînt. Termenul „aparenţă" (*Erscheinung*) corespunde termenului grecesc *phainomenon*, fenomen, ceea ce apare. Aşadar, după Kant, noi cunoaştem lucrurile ca fenomene, adică aşa cum acestea ne apar. Nu cunoaştem decît aparenţe. Am greşi însă dacă am da acestui termen sensul de iluzie înşelătoare. Aparenţa, fenomenul este, pentru Kant, ceva cît se poate de real, dar nu este, ce-i drept, lucrul aşa cum este el în sine, independent de percepţia noastră: este lucrul aşa cum se înfăţişează sensibilităţii noastre. Lumea, aşa cum ni se oferă ea, este o lume de *fenomene*, nu o lume de *lucruri în sine*.

Nu avem de-a face aici cu un idealism de felul celui al lui Berkeley. Realitatea nu se naşte din conştiinţa noastră şi nu se identifică cu ea. În concepţia lui Kant, existenţa este independentă de conştiinţa noastră, dar ea ne rămîne necunoscută şi incognoscibilă.

Acestea sînt trăsăturile esenţiale ale „Esteticii transcendentale" a lui Kant, unde filozoful studiază sensibilitatea, adică partea receptivă a facultăţii noastre de cunoaştere, ca implicînd forme *a priori*.

A doua parte a „Criticii raţiunii teoretice pure" poartă titlul „Logica transcendentală". Dar nu este defel vorba de un expozeu de logică formală. Kant continuă să examineze elementul *a priori* al facultăţii noastre de cunoaştere, formele *a priori* care pot juca un rol la nivelul la care *gîndim* obiectele. Sensibilitatea era receptivă (*Empfindungsvermögen*); acum este vorba de formele *a priori* ale gîndirii, ale intelectului (*Verstand*).

Sensibilitatea e pasivă; intelectul este o funcţie activă a spiritului. El gîndeşte obiectele, adică operează sinteza impresiilor sensibile ordonate în spaţiu şi timp. Kant se întreabă deci cu ajutorul căror structuri *a priori* operează intelectul atunci cînd efectuează sinteza intuiţiilor sensibile. Kant procedează în felul următor: formele *a priori* ale intelectului trebuie să corespundă diverselor categorii de judecăţi.

Este necesar să reamintim aici că Aristotel stabilise deja o clasificare a judecăţilor. Kant reia aproape aceeaşi clasificare tradiţională. El pune în corespondenţă cu fiecare tip de judecată o formă de gîndire care, ca şi formele pure ale sensibilităţii — spaţiul şi timpul —, nu provine din experienţă, ci este *a priori* şi aparţine cunoaşterii pure. Kant numeşte aceste forme *a priori* ale gîndirii *categorii ale intelectului*. Există, după el, patru grupe a cîte trei categorii fiecare. Nu vom intra aici în detalii. Ne vom mulţumi să menţionăm grupa cea mai importantă, aceea a relaţiei, şi, înăuntrul acesteia, categoria cea mai importantă — cea a cauzalităţii. Ceea ce ne readuce la Hume, despre care Kant a spus că l-a trezit din somnul dogmatic. Hume redusese principiul de cauzalitate la obişnuinţă, ceea ce Kant a considerat cu totul insuficient pentru a justifica ştiinţa, ale cărei judecăţi trebuie să fie necesare şi universale.

Să mai rezumăm o dată: de vreme ce ştiinţa există, trebuie să existe judecăţi necesare şi universale; şi pentru a fi ştiinţifice, trebuie ca aceste judecăţi să ne ofere o cunoştinţă nouă, şi deci să fie sintetice; iar pentru a fi necesare şi universale, trebuie să fie *a priori*.

În acest context, Kant pune întrebarea: cum sînt posibile judecăţile sintetice *a priori*? Ele sînt posibile, răspunde Kant, întrucît cauzalitatea, de exemplu, este o categorie a facultăţii noastre de cunoaştere, a intelectului nostru, ea este *a priori*, nu provine din obişnuinţă. Fără îndoială, obişnuinţa poate juca un rol atunci cînd, bunăoară, constatăm în experienţă că un fenomen A succede în mod regulat unui fenomen B, şi aplicăm atunci acestor două fenomene categoria

cauzalităţii. Dar — şi acest lucru este decisiv — categoria cauzalităţii nu a fost derivată din obişnuinţa cu această succesiune constantă, ea aparţine *a priori* intelectului, şi tocmai de aceea este, în procesul cunoaşterii, necesară şi universală. Să reţinem deci: pentru ca cunoaşterea să fie posibilă, trebuie să existe o facultate receptivă sensibilă prin care senzaţiile vor fi primite în spaţiu şi timp, forme *a priori* ale sensibilităţii; apoi trebuie să existe intelectul, care organizează aceste senzaţii cu ajutorul categoriilor *a priori*. Trebuie să înţelegem că prin aceasta Kant nu opune empirismul şi raţionalismul, cum au făcut-o alţii; în concepţia lui, senzaţia şi intelectul sînt deopotrivă indispensabile cunoaşterii. Altfel, nu există cunoaştere. Ceva trebuie să fie dat sensibilităţii, ceva la care categoriile să se poată aplica. Kant spune: conceptele (un alt termen pentru „categorii") fără intuiţii sînt goale, o pură formă. Cauzalitatea considerată în ea însăşi nu este decît o formă, ea trebuie să-şi primească materia de la sensibilitate. Pe de altă parte, intuiţiile fără concepte sînt oarbe, pentru că ele nu sînt nici construite, nici organizate. De unde, celebra formulă kantiană: *conceptele fără intuiţii sînt goale, intuiţiile fără concepte sînt oarbe.*

Atingem astfel problema centrală pusă de metoda critică. Am vorbit în mai multe rînduri de mirarea filozofică. În fond, şi filozofia kantiană s-a născut din mirare: ştiinţa există — cum se face că ştiinţa există?

După rezultatele obţinute pînă acum, mirarea se exprimă altfel. Cum se face că nişte pure concepte *a priori* sau categorii, care îşi au originea în spirit şi nu în experienţă, au o valoare *obiectivă*? Aceasta e problema centrală a metodei critice. Cum se face că ele se aplică realităţii? Rar ne punem această întrebare. Dar ne putem reprezenta o lume în care aceste categorii ale spiritului nostru ar eşua întrucît aici totul ar fi pur haos. Ne putem imagina că nimic nu le-ar corespunde niciodată în experienţă. O atare problemă nu s-ar putea pune într-o teorie potrivit căreia totul vine de la spirit

pentru că totul este înnăscut în el. Nu s-ar pune nici într-o concepţie pur empiristă, după care totul ar proveni din experienţă. În ambele cazuri, nu există decît *o singură* şi unică sursă pentru tot, şi în consecinţă totul se acordă. La Kant însă, există *două* surse eterogene, două componente ale ştiinţei, ambele indispensabile şi radical diferite: una care ţine de experienţă, de ceea ce ne este dat; cealaltă de formele *a priori* ale facultăţii noastre de cunoaştere. Se impune deci întrebarea: cum pot avea conceptele o anume valoare obiectivă? Aceasta e problema centrală pusă de metoda critică la nivelul cunoaşterii.

Kant răspunde astfel — şi, în acest caz, este esenţial să înţelegem bine răspunsul, întrucît numai aşa vom putea înţelege restul: a gîndi ceva înseamnă a conferi unitate acelui ceva; a gîndi înseamnă a constitui unitatea a ceea ce gîndeşti. Este unul şi acelaşi proces. Nu există mai întîi o unitate pe care după aceea începem s-o gîndim; după cum nici nu constituim o unitate fără să gîndim. A gîndi înseamnă tocmai *a constitui acel ceva în unitate*. A conferi unitate unui obiect coincide perfect cu fundarea conştiinţei, este însuşi procesul care întemeiază conştiinţa. Obiectul cunoaşterii este unitatea gîndită a ceea ce se află în faţa conştiinţei, şi această gîndire instituie într-un fel unitatea conştiinţei şi totodată unitatea obiectului. Unitatea conştiinţei se realizează prin unitatea a ceea ce gîndeşte ea, a ceea ce se află în faţa ei — a ceea ce numim obiect. Se poate spune că tocmai unitatea presupusă a obiectului ca atare constituie stratul cel mai profund al subiectului teoretic pur. Unitatea obiectului este oarecum instituită dinainte de către conştiinţă. Ceea ce conştiinţa numeşte obiect este o unitate pe care ea nu o cunoaşte încă, pe care încă nu a elaborat-o complet, dar pe care o presupune pentru ea însăşi şi o numeşte „obiect". Ea proiectează în faţa ei ca obiect propria sa unitate. Conştiinţa este întotdeauna conştiinţă a ceva şi se identifică cu acest ceva (obiect). Această unitate presupusă va fi elaborată, precizată, dezvoltată prin intermediul categoriilor *a priori* ale facultăţii de cunoaştere.

Această conştiinţă anticipativă *a priori* a unităţii obiectului — cea dintîi, într-adevăr, în raport cu aplicarea categoriilor — este ceea ce Kant numeşte *apercepţie transcendentală.*

Aşadar, după Kant, nu experienţa constituie facultatea de cunoaştere, ca la empirişti, după cum nu există nici armonie prestabilită între facultatea de cunoaştere şi experienţă, ca la Leibniz. Pentru el, facultatea de cunoaştere, cu formele ei *a priori,* structurează şi construieşte experienţa. Nu este deci cazul să ne întrebăm, de pildă, în ce fel cauzalitatea, această categorie *a priori,* se poate aplica realităţilor empirice: cauzalitatea este *a priori,* în fenomene, legătura care dovedeşte unitatea conştiinţei gînditoare. Spiritul nu generează lucrurile, dar structurează natura cu ajutorul unor legi care îi aparţin lui, adică cu ajutorul categoriilor *a priori* ale intelectului, constitutive unităţii obiectului. În aceasta constă revoluţia copernicană a lui Kant.

O primă consecinţă este aceea că legile fizicii pot fi considerate în mod legitim necesare şi universale, întrucît cauzalitatea este o categorie necesară şi universală (*a priori*). Aşa se explică posibilitatea ştiinţei. Ea e astfel confirmată şi legitimată. Cu alte cuvinte: oricît am continua studiul naturii, oricare ar fi obiectul cercetării noastre, acolo unde noi înşine sîntem prezenţi, intelectul nostru este activ, şi el descoperă între fenomene legăturile principiului de cauzalitate, constitutiv acestor fenomene în calitate de categorie *a priori.* Într-un fel, purtăm cu noi spaţiul, timpul, cauzalitatea. Ori de cîte ori gîndim, ele sînt prezente şi conferă legilor necesitate şi universalitate. În consecinţă, fizica seamănă cu matematica, în măsura în care găseşte fundamentul necesităţii şi universalităţii sale în spiritul celui care gîndeşte. Pe de altă parte, dacă cercetarea, înarmată cu cauzalitatea, se poate aventura la infinit, dacă universul se deschide fără limite cercetării ştiinţifice a spiritului omenesc, această cercetare nu va atinge totuşi, în lumea empirică, decît fenomene, niciodată lucrurile în sine.

Cunoaşterea noastră nu întîlneşte niciodată lucrurile în sine. Lumea fenomenelor se oferă cercetării sale, la infinit: necesitatea şi universalitatea sînt garantate de *a priori*-ul cauzalităţii. Cunoaşterea ştiinţifică nu recunoaşte limite. Şi totuşi, există o limită în cunoaştere, de netrecut, definitivă, fără nici o legătură cu progresul ştiinţei, şi care nu va fi niciodată suprimată: noi nu vom cunoaşte — de-a pururi — decît lumea fenomenelor, niciodată lucrurile în sine.

Să rezumăm: pînă acum, Kant a distins, în conştiinţa subiectului, două niveluri ale facultăţii de cunoaştere: la nivelul sensibilităţii, el a pus în evidenţă cele două forme *a priori* care sînt spaţiul şi timpul; la nivelul intelectului, a desprins douăsprezece concepte sau categorii *a priori*, dintre care cea mai importantă este cauzalitatea. În concepţia lui Kant, orice experienţă umană privind natura ne este dată doar prin intermediul acestor forme *a priori* ale conştiinţei. În consecinţă, nu întîlnim niciodată în experienţă decît fenomene, adică ceea ce ne apare prin intermediul acestor forme.

Natura nu ne este deci accesibilă decît prin intermediul acestor forme ale conştiinţei, dar nu conştiinţa noastră îi produce realitatea. La nivelul existenţei, conştiinţa noastră nu are nici o putere creatoare (în vreme ce, pentru idealismul absolut, întreaga existenţă nu este decît conştiinţă). Trebuie deci să fie dat ceva, independent de percepţia noastră. Kant numeşte acest „ceva" *noumen* sau *lucru în sine* (prin opoziţie cu *fenomenul*, cu *ceea ce apare*, adică cu lucrul aşa cum îl percepem noi prin intermediul formelor conştiinţei). Pentru raţiunea teoretică, lucrurile în sine sînt absolut incognoscibile; ele sînt oarecum un *x*, o necunoscută indispensabilă, fără de care nimic n-ar exista.

Să abordăm acum partea din *Critica raţiunii pure* pe care Kant o intitulează „Dialectica transcendentală" şi care constituie al treilea nivel al facultăţii de cunoaştere: nivelul *raţiunii* în sens restrîns. Termenul „raţiune" are la Kant, după context, semnificaţii diferite. În titlul primei *Critici*,

termenul desemnează facultatea de cunoaştere în întregul ei. Dar aici, la nivelul „Dialecticii transcendentale", el desemnează acea parte a facultăţii de cunoaştere unde *Ideile* a priori *păstrează perspectiva totalităţii.* „Dialectica transcendentală" nu se ocupă de raţiune în sens restrîns, decît în măsura în care aceasta conţine un element *a priori.* După ce a clarificat formele *a priori* ale sensibilităţii, apoi formele *a priori* ale intelectului, Kant descoperă *cele trei Idei ale raţiunii*: Ideea de *suflet*, ca totalitate a fenomenelor interioare; Ideea de *lume*, ca totalitate a fenomenelor exterioare; Ideea de *Dumnezeu*, ca totalitate a realului şi posibilului.

Care este funcţia acestor trei Idei? Spaţiul şi timpul fac posibile impresiile exterioare şi interioare. Categoriile fac posibile experienţa obiectivă şi legile care o unifică. Aceste două tipuri de *a priori* sînt indispensabile ştiinţei, dar nu şi suficiente. Mai trebuie să existe *a priori* în subiect ceva care tinde către cunoaştere, care pune în acţiune, într-un fel, toate formele *a priori* pentru a obţine progresiv mai multă *unitate* plecînd de la pluralitatea şi dispersia experienţei.

Tocmai aceasta e funcţia celor trei Idei ale raţiunii. Fiecare din ele indică *o totalitate, care nu este niciodată dată* (gegeben), *ci totdeauna propusă ca o sarcină necesară* (aufgegeben) şi care, ca atare, cere progresul nesfîrşit al cunoaşterii. În fond, toate trei exprimă nevoia de unitate a conştiinţei.

Kant încearcă să demonstreze că, plecînd de la cele trei mari Idei ale raţiunii — sufletul, lumea, Dumnezeu —, gîndirea noastră se rătăceşte în *erori inevitabile*, cărora le dă numele de „iluzie transcendentală". Oricît am denunţa aceste erori, continuăm totuşi să le comitem şi să le fim victime: aceasta înseamnă că ele sînt „transcendentale", adică fundate în datul *a priori.*

Prima Idee este aceea a *sufletului ca totalitate a fenomenelor interioare.* Cînd vorbim despre suflet, ne aventurăm într-un domeniu unde nu mai avem nici un obiect de experienţă. Fără îndoială, avem experienţa unei diversităţi de

aspecte ale sufletului nostru, reprezentări, cunoştinţe, gînduri, rostiri, dar sufletul ca atare, în totalitatea sa, nu devine niciodată obiect pentru noi. *Sufletul este o Idee.* Aceasta înseamnă că ea este — ca şi celelalte două Idei — *regulativă, iar nu constitutivă.* Ne îndreptăm către ea, am vrea să o înţelegem, ea este un principiu care ne orientează cercetarea, este deci regulativă — dar nu constituie pentru noi nici un obiect, nu este constitutivă. Şi totuşi, sîntem necontenit tentaţi să vorbim ca şi cum ea ar fi pentru noi un obiect cognoscibil — şi aceasta este eroarea pe care Kant o numeşte *paralogism.* Astfel, după el, „psihologia raţională" simulează că se află în posesia unei ştiinţe a sufletului. Mulţi filozofi pretind să demonstreze că sufletul este nemuritor; de exemplu, Platon. Or, a pretinde că faci o atare demonstraţie, înseamnă să procedezi ca şi cum sufletul ar fi un obiect al experienţei. Înseamnă să cedezi iluziei. Se argumentează ca şi cum am fi în posesia unei cunoaşteri a sufletului, şi astfel ne înşelăm cu privire la adevărata lui natură. Sufletul nu este un obiect posibil, pentru raţiunea teoretică, ci numai o Idee. *La nivelul cunoaşterii,* nu ştim ce poate fi cu adevărat sufletul, nu avem despre el nici o intuiţie, nu-l cunoaştem. (Altfel stau lucrurile, cum o să vedem, la nivelul raţiunii practice.) Pentru a ilustra un asemenea paralogism, Kant se referă la doctrina lui Descartes asupra nemuririi sufletului. Kant consideră că, în acest caz, Descartes se aventurează prea departe, că depăşeşte limitele raţiunii, întrucît raţiunea teoretică nu poate şti nimic sigur despre suflet în totalitatea lui.

Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa celei de a doua Idei, *lumea ca totalitate a fenomenelor exterioare.* Nu întîlnim niciodată în experienţă această totalitate. Este cu neputinţă. Nu întîlnim niciodată decît fenomene parţiale în cuprinsul lumii, a căror totalitate nu poate deveni obiect pentru noi. Noi înşine sîntem pentru noi înşine obiecte în cuprinsul lumii. Fără îndoială, putem dobîndi o cunoaştere ştiinţifică, necesară şi universală, despre fenomene care se desfăşoară în lume, în univers, dar nu despre univers în totalitatea lui.

Astfel, atunci cînd „cosmologia raţională" pretinde că este în posesia unei teorii a universului ca totalitate, ea depăşeşte limitele facultăţii de cunoaştere a fiinţei omeneşti ca subiect teoretic. O asemenea ştiinţă este inaccesibilă omului, şi Kant face o demonstraţie a acestei afirmaţii care constituie fără îndoială lucrul cel mai neobişnuit din istoria gîndirii filozofice. Este vorba de faimoasele *Antinomii ale raţiunii pure*.

Nu avem de-a face, în aceste antimonii, cu simple contradicţii ce trebuie eliminate. Este vorba, dimpotrivă, de contradicţii în care raţiunea pură se afundă *în mod necesar* atunci cînd se străduieşte să atingă adevăruri metafizice. Ea este prinsă în patru antimonii, şi aceasta constituie o descoperire de o importanţă decisivă pentru filozofie. Apare aici, pentru prima dată în istoria filozofiei, noţiunea de *eroare necesară*, legată în chip ireductibil de natura spiritului omenesc.

Este vorba de univers, considerat în totalitatea lui, şi de patru probleme puse în legătură cu el de-a lungul istoriei filozofiei. Kant pune faţă în faţă soluţiile contradictorii care le-au fost date: de o parte teza, de cealaltă parte antiteza.

Prima alternativă: *lumea este finită* — sau: *lumea este infinită*. (Să ne reamintim: am văzut mai înainte, în legătură cu Renaşterea, cum se indignase Kepler împotriva noilor teorii despre infinitatea lumii, în timp ce viziunea unei lumi infinite, în sfîrşit „demnă de Dumnezeu", îl entuziasmase pe Giordano Bruno.)

A doua alternativă: *lumea este compusă din elemente simple*: — sau *lumea este alcătuită dintr-o materie divizibilă la infinit*. (Elementele simple: teza atomiştilor, din Antichitate, reluată apoi în diverse forme.)

A treia alternativă: *lumea este în întregime determinată cauzal* — sau: *există şi o cauzalitate prin libertate*. Ceea ce înseamnă: sînt posibile acte libere, care după aceea acţionează cauzal. Dacă putem săvîrşi un act liber, acesta nu are cauză determinantă, dimpotrivă: actul liber *începe* o nouă înlănţuire cauzală. Alternativa este deci aceasta: *universul este în întregime determinat* — sau: *sînt posibile acte libere*.

A patra alternativă: în univers totul este contingent — sau: *există în univers ceva necesar.* (Să ne reamintim: am văzut că, după Spinoza, Dumnezeu îşi este propria cauză şi că există deci în mod necesar. Sau, dimpotrivă: nu există decît lucruri contingente, existenţa lor nefiind susţinută de nici o fiinţă necesară.)

Acestea sînt cele patru alternative. Oricît de diverse au fost în plan istoric răspunsurile date mirărilor filozofice, aceste patru probleme privind universul rămîn fundamentale. Ele sînt ca nişte puncte deosebit de fierbinţi printre tezele divergente ale diverselor filozofii.

Esenţialul însă, la Kant, constă în aceea că încearcă să demonstreze — sau să respingă — atît teza, cît şi antiteza. El arată că este posibil, oricînd, să respingi antiteza astfel încît să demonstrezi teza, sau să respingi teza astfel încît să demonstrezi antiteza. După ce ai citit paginile lui Kant privind antinomiile din *Critica raţiunii pure*, pentru început eşti mai încurcat decît înainte. Constaţi că este posibil să demonstrezi atît că lumea este finită, cît şi infinitatea ei; atît că este alcătuită din atomi, cît şi că e alcătuită din materie divizibilă la infinit; că totul este determinat şi că sînt posibile acte libere; că totul este contingent, şi că există o fiinţă necesară. Eşti în culmea perplexităţii.

Atunci intervine răspunsul decisiv al lui Kant: în primele două antinomii (lumea finită sau infinită, materie alcătuită din atomi sau divizibilă la infinit), atît teza cît şi antiteza sînt false. În ultimele două antinomii (determinism universal sau posibilitatea unor acte libere, contingenţă universală sau fiinţă necesară), atît teza cît şi antiteza sînt adevărate.

Cum e posibil aşa ceva? Nu-i vorba nicidecum de prestidigitaţie. Kant rezolvă problema după cum urmează: primele două antinomii, spune el, consideră lumea ca şi cum ar fi pentru noi în totalitatea ei un fenomen, deci obiectul unei experienţe posibile. Dar cum lumea nu poate fi pentru noi un fenomen, a o considera astfel înseamnă a raţiona asupra unui pseudo-obiect, a unui obiect care nu poate fi obiect. Problema de a şti dacă ceva are sau nu limite nu are sens

decît în raport cu spaţiul. Cum lumea ca totalitate nu este un obiect, ea nu este supusă formei *a priori* a sensibilităţii noastre; ea nu este deci spaţială, şi în consecinţă problema limitelor sale nu are nici un sens. Cele două răspunsuri sînt false pentru că vizează un obiect care, ca atare, nu poate exista. Lumea ca totalitate este de fapt doar o Idee.

Dar cum se face că s-a putut ajunge să se dea cu privire la ea răspunsuri atît de contradictorii? Pentru că nu s-a ţinut seamă de diferenţa care există între fenomene şi Idei *a priori*. Dacă lumea ar fi un fenomen, ea ar fi, ca toate fenomenele, finită, şi am putea-o demonstra. Dar lumea nu este un fenomen. Dacă lumea este o Idee, ea este atunci, ca toate Ideile, *infinită*, şi putem demonstra că este aşa. În fapt însă, operăm cu un concept nevalid, contradictoriu, acela de lume ca fenomen-Idee. Se poate astfel demonstra că această „lume" ambiguă este infinită cînd o privim ca Idee, şi că este finită cînd o considerăm ca fenomen. Dar lumea nu poate fi în acelaşi timp Idee *şi* fenomen.

Aceeaşi observaţie este valabilă şi referitor la elementele simple sau la divizibilitatea la infinit. Dacă lumea ar fi un fenomen, am putea spune că este formată, ca fenomen material, din atomi simpli; dacă considerăm întinderea sa, aceasta este — datorită spaţiului, formă *a priori* a sensibilităţii — divizibilă la infinit. Dar cum lumea nu este un fenomen, cele două enunţuri sînt deopotrivă false. În raport cu lumea ca Idee, putem continua diviziunea la infinit; în raport cu fenomenul, întîlnim limite. În ambele cazuri, operăm cu un pseudoconcept.

Kant dă un exemplu: atunci cînd ne întrebăm *dacă un cerc pătrat este rotund sau pătrat*, putem demonstra că este rotund recurgînd la conceptul „cerc", şi că este pătrat recurgînd la conceptul „pătrat". Numai că nu există cerc pătrat; la fel în ce priveşte pretinsa „lume-fenomen". Lumea nu este un fenomen.

Referitor la ultimele două antinomii: cele două afirmaţii contradictorii — determinism total sau posibilă libertate,

contingenţă infinită sau fiinţă necesară — sînt, după Kant, adevărate amîndouă. Şi totuşi este vorba de contradicţii la fel de exclusive ca în primele antinomii. De ce se întîmplă aşa? Totul depinde aici de modul în care considerăm lumea: ca *fenomen* sau ca *lucru în sine*. Dacă considerăm lumea ca fenomen, este evident că totul în cuprinsul ei este determinat. Ştim deja: cauzalitatea, formă *a priori* a gîndirii noastre, este necesară şi universală. În consecinţă, tot ce întîlnim în experienţă este determinat. În lumea concepută ca fenomen, domneşte un determinism total şi absolut, întrucît categoria „cauzalitate" se aplică la tot ce poate exista în lume, şi este valabilă pentru tot ce apare în experienţă. Dar dacă lumea este considerată ca lucru în sine, nemaifiind fenomen, ea nu mai este supusă dominaţiei cauzalităţii. În consecinţă, s-ar putea produce în ea acte libere, care nu sînt fenomene şi nu se manifestă ca atare în raport cu facultatea noastră de cunoaştere: un act liber nu poate fi constatat ca atare în mod empiric. Cînd credem că observăm în experienţă un act liber, transgresăm posibilităţile noastre, care nu se extind decît asupra fenomenelor. De exemplu, psihologii încearcă să interpreteze fiecare act liber ca fiind efectul unei cauze, întrucît sesizează acest act ca fenomen, iar la nivelul fenomenelor ei au, desigur, dreptate. Dar aceasta nu exclude deloc posibilitatea unor acte libere. La fel în ce priveşte *contingenţa şi necesitatea*. Orice fenomen este contingent, orice fenomen există prin ceva diferit. Dar, cum lumea nu este şi nu poate fi un fenomen, nimic nu poate exclude posibilitatea unei fiinţe necesare. Numai că o fiinţă necesară nu este un fenomen. Nu o întîlnim în experienţă.

Aşadar, după Kant, primele două antinomii comportă răspunsuri false de ambele părţi; ultimele două, răspunsuri care pot fi adevărate de ambele părţi, după cum unele se aplică fenomenelor din lume, şi celelalte la ceea ce nu poate fi niciodată fenomen. Raţiunea noastră teoretică funcţionează perfect atunci cînd formele sale *a priori* se aplică fenomenelor. Dar ea îşi pierde rigoarea atunci cînd caută să cu-

noască ceea ce se află *dincolo* de realitatea fenomenală. Raţiunea teoretică nu ne îngăduie să cunoaştem decît ceea ce întîlnim în experienţă, adică ceea ce se supune formelor *a priori* ale conştiinţei noastre.

Să încercăm pe scurt să înţelegem ce ne spune Kant în legătură cu a treia Idee *a priori* a raţiunii: *Ideea de Dumnezeu.* El procedează şi aici în mod asemănător. *Teologia raţională,* în concepţia lui Kant, procedează şi ea ca şi cum Dumnezeu ar fi un obiect posibil al cunoaşterii. Pentru aceasta, ar trebui ca Dumnezeu să fie un fenomen. Dar Dumnezeu nu este un obiect, nu este un fenomen; el este, pentru facultatea noastră de cunoaştere, o *Idee,* şi deci *regulativă,* iar nu *constitutivă.* Pentru a ilustra această eroare, Kant se referă la argumentul ontologic, aşa cum l-am expus în legătură cu Sfîntul Anselm. Sfîntul Toma îl respinsese deja, Descartes l-a reluat.

Kant îl respinge. De ce? Pentru că argumentul se bazează pe „perfecţiunea" lui Dumnezeu, concept care ar implica existenţa Sa: o fiinţă care există este mai perfectă decît o fiinţă care nu există. Oricare ar fi bogăţia conceptului pe care-l creăm în legătură cu un obiect, subliniază Kant, trebuie totuşi să-l depăşim pentru a putea atribui existenţă obiectului pe care îl desemnează. „În cazul unor obiecte sensibile, aceasta se produce în legătură cu unele din percepţiile mele potrivit legilor empirice; dar, în cazul unor obiecte ale gîndirii pure, nu există nici un mijloc de a le cunoaşte existenţa..." Nu putem spune că ceva există decît dacă o intuiţie se uneşte cu un concept, căci, după cum am văzut, conceptele fără intuiţii sînt goale. Or, nu avem nici o intuiţie a lui Dumnezeu, şi nici nu ştim ce înţelegem prin conceptul „a exista" atunci cînd este vorba de Dumnezeu — o Idee. Sîntem deci incapabili *atît să demonstrăm, cît şi să respingem* existenţa lui Dumnezeu. Metafizica tradiţională, care vrea să ne ofere dovezi ale existenţei, transgresează limitele raţiunii teoretice. Ea ne face numai să presimţim ceea ce poate exista; dar nu-i poate demonstra nici existenţa, nici inexistenţa.

Nu cunoaştem decît fenomenele. În lumea noumenală, care o transcende pe cea a fenomenelor, nu poate exista obiect pentru raţiunea teoretică.

Kant se regăseşte astfel în pragul credinţei din timpul copilăriei, pe care i-o inculcase mama lui, pietistă credincioasă. Din imposibilitatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi de a-i demonstra existenţa, Kant nu trage concluzia că Dumnezeu nu există. Dimpotrivă, el voia să stabilească limpede şi riguros sfera de cuprindere a cunoaşterii pentru a face loc credinţei. Omul este chemat să dezvolte ştiinţa la nivelul fenomenelor. Aici el nu întîlneşte nici o limită, întrucît fiecare pas înainte al raţiunii îl obligă să-şi asume din nou sarcina fără sfîrşit a cunoaşterii — ştiind că nu va cunoaşte niciodată totalitatea, pentru că Ideea este regulativă, iar nu constitutivă. Cînd se trece la totalitate sau la noumen, orice cunoaştere îşi pierde validitatea. Este îngăduită atunci credinţa. Aceasta vrea să spună: credinţa nu este în contradicţie cu raţiunea, ceea ce nu înseamnă că există un domeniu în care raţiunea are drepturi, şi un altul în care nu le are. Dar cum raţiunea noastră ne dezvăluie ea însăşi limitele sale, este bine să le recunoaştem. În consecinţă, acolo unde nu se poate nici demonstra, nici respinge, este îngăduit să credem — şi credem sau nu credem. Citäm fraza celebră a lui Kant: „A trebuit să limitez cunoaşterea pentru a face loc credinţei."

Critica raţiunii practice

Filozofia lui Kant se desfăşoară în jurul a trei întrebări: „Ce pot cunoaşte? Ce trebuie să fac? Ce-mi este îngăduit să sper?"

„Critica raţiunii teoretice pure" răspunde la prima întrebare: ce pot cunoaşte? Am căutat pînă aici să înţelegem sensul răspunsului dat de Kant la această primă întrebare. Putem cunoaşte — şi putem continua la nesfîrşit eforturile noastre de cunoaştere — tot ce priveşte fenomenele, obiectele care constituie experienţa noastră. Nu vom epuiza niciodată lu-

mea obiectelor, cercetarea va continua aici *fără sfîrşit*. În schimb, nu putem şti *nimic* despre ceea ce nu este fenomen, despre ceea ce nu este pentru noi obiect de experienţă. Este vorba aici de „ceva" cu totul diferit.

„Critica raţiunii practice pure" caută să răspundă la a doua întrebare: ce trebuie să fac? Ea se ocupă de raţiune în măsura în care aceasta ia decizii practice, adoptă hotărîri privind acţiunea şi determină astfel comportamentul moral al unui subiect liber. Totuşi nu este vorba aici de a pune la probă unele principii morale aplicîndu-le la situaţii concrete pentru a descoperi ce permit sau interzic ele în funcţie de culturi, epoci, locuri etc. Kant caută să stabilească *condiţiile a priori* ale oricărei decizii morale.

Aşa cum în *Critica raţiunii pure* nu era vorba de a studia legile fizicii, ci de a înţelege în ce condiţii este în genere posibilă cunoaşterea fenomenelor şi a legilor lor, la fel în *Critica raţiunii practice* nu este vorba să cunoaştem regulile conduitei morale, ci să înţelegem *în ce condiţii este în genere posibilă o decizie morală*. În amîndouă cazurile, este vorba să înţelegem condiţiile de posibilitate: ale unei cunoaşteri, în prima *Critică*, ale unei *făptuiri morale* în a doua.

Valoarea morală, ne spune Kant, este trăită nemijlocit ca fiind *a priori*, cu alte cuvinte ca nederivînd din experienţă. Valoarea morală, după el, nu depinde de un rezultat exterior care merită să fie atins, nici de anumite împrejurări determinate: ea este o valoare *în sine*.

Să ne oprim o clipă aici. Epoca noastră se opune diametral unei asemenea concepţii. Contemporanii noştri adoptă, în majoritate, o atitudine diametral opusă. Ei se străduiesc să justifice valorile morale prin rezultatele empirice pe care îşi propun să le atingă, sau încearcă să le explice plecînd de la condiţiile date, străine domeniului moral.

Kant se situează la cealaltă extremă. Să considerăm, de pildă, valorile „muncă" şi „cumpătare", care au culminat în morala puritană a capitalismului primitiv şi pe baza cărora Max Weber a construit celebra sa teorie. Care ar fi, în aceas-

tă privinţă, poziţia kantiană? Fără îndoială, el ar fi interesat de punctul de vedere al psihologilor şi sociologilor, care caută să explice de ce, într-o societate dată, s-au impus tocmai aceste valori. Dar, în definitiv, ar spune Kant, ce fac aceştia? Ei constată o stare de fapt istorică şi îi caută cauzele. Au desigur dreptate, ca savanţi, să cerceteze cauzele unui fenomen social. Este vorba pentru ei de o ştiinţă empirică. Virtuţile „muncă", „cumpătare" sînt constatate ca fenomene în vederea obţinerii unei cunoaşteri obiective a societăţii. În schimb, ei nu caută defel să explice cum o valoare morală ca atare acţionează asupra libertăţii oamenilor. Ei vor să explice de ce, într-o epocă dată, într-o societate dată, „munca" şi „cumpătarea" au fost valori, dar nu de ce unii oameni împărtăşesc aceste valori, care se opun totuşi dorinţelor lor. Dincolo de ce poate fi constatat empiric, există în ei „ceva" care comandă, care dă ordine, la nivelul deciziei morale — ceva la care explicaţiile sociologilor nu reuşesc să ajungă. Acesta e punctul decisiv. Cercetătorul ştiinţific constată prezenţa unei morale, o descrie şi o explică prin cauze şi efecte. Dar aceasta nu implică deloc că el şi-o însuşeşte, că are pentru el o forţă imperativă. În schimb, atunci cînd Kant declară că o valoare morală *cere* supunere, că *trebuie* să i te conformezi independent de rezultate, doar pentru că este vorba de o valoare *morală*, el face cu totul altceva.

Un alt exemplu: un etnolog ia contact cu un trib a cărui cultură îi este pe de-a-ntregul străină şi diferă complet de a sa. El se străduieşte să înţeleagă factorii economici, climatici etc. care au determinat în parte etica şi moravurile acestui trib. Este fără îndoială o cercetare ştiinţifică importantă. El va reuşi poate, la nivel empiric, să interpreteze efectul în mod obiectiv corect. Totuşi, cînd membrii acestui trib se străduiesc să facă ceea ce se cuvine pentru a rezista vîntului şi furtunilor sau secetei şi căldurii, ei nu o fac poate pentru motivele care, văzute din afară, i se par etnologului esenţiale. El consideră existenţa unei anumite morale şi o descrie — dar, spre deosebire de membrii tribului, nu şi-o însuşeşte.

Or, faptul de „a şi-o însuşi", a o adopta, a-i da forţă imperativă constituie ceva care nu aparţine universului fenomenelor. Motivul pentru care împărtăşeşti cutare sau cutare valoare morală nu este acelaşi lucru cu decizia care te angajează faţă de o valoare morală ca atare.

Tocmai de această decizie morală este vorba la Kant. În concepţia sa, un act nu este moral decît în măsura în care provine exclusiv din decizia de supunere la legea morală ca atare, şi nu din considerarea unor scopuri şi consecinţe exterioare, de exemplu din dorinţa de a te bucura de stima concetăţenilor. E de datoria mea — aceasta este unica motivaţie morală: un apel, o exigenţă formală.

Ea se adresează în fiinţa noastră unei instanţe pe care Kant o numeşte *voinţa bună*. Voinţa bună este ceea ce, în noi, vrea să fie în acord cu valorile morale. Înclinaţiile noastre, dimpotrivă, vor adeseori să ne atragă spre altceva, ele depind de realităţi exterioare. Între cele două se află voinţa care devine voinţă bună atunci cînd vrea să coincidă cu valorile morale. Astfel, *voinţa bună îşi dă sieşi legea*. Este ceea ce Kant numeşte *autonomia voinţei*.

Se înţelege deci că această autonomie nu este niciodată sinonimă cu arbitrarul, care ne îngăduie să facem ceea ce ne convine, cînd şi cum ne convine. Cuvîntul „autonomie" este alcătuit din *autos*, care înseamnă „însuşi" şi *nomos*, care înseamnă „lege". Autonomia este statutul voinţei care îşi dă sieşi legea. Această lege este *supunerea faţă de datorie: sînt dator*.

A te supune datoriei nu constituie deci pentru Kant o constrîngere care se exercită asupra libertăţii; dimpotrivă, este *libertatea însăşi*. Libertatea este facultatea de autonomie pe care o posedăm şi care ne împiedică să fim jucăria sentimentelor şi afecţiunilor noastre, şi care, dimpotrivă, ne permite, graţie voinţei bune, să ne impunem nouă înşine respectul datoriei.

Şi de această dată, gîndirea lui Kant se opune viguros atitudinilor curente la contemporanii noştri, în ochii cărora

tot ce se cheamă datorie trece drept o constrîngere sau chiar o manipulare, în timp ce umorile, sentimentele noastre spontane reprezintă adevărata noastră libertate. Kant susţine, evident, contrariul. Umorile, senzaţiile, sentimentele sînt fenomene şi, în consecinţă, se supun, ca tot ce aparţine lumii fenomenale, legii cauzalităţii. Să cedezi umorilor, impulsurilor tale înseamnă deci să te supui legii care stăpîneşte în lumea fenomenală, care este contrariul libertăţii. Nu poţi fi liber decît prin propria ta voinţă, adică prin facultatea care îţi permite să-ţi impui singur legea datoriei, pentru a i te supune. Acesta e sensul autonomiei.

Vorbind în acest fel, Kant se situează *în lumea noumenală*, total independentă de datele empirice. Oricare ar fi împrejurările exterioare, voinţa bună trebuie să facă, în situaţia în care se află, ceea ce îi comandă datoria, şi tocmai aceasta face ca subiectul să fie autonom, liber. Să luăm exemplul lui Socrate: el a refuzat să fugă, a golit cupa de cucută şi pînă la ultima suflare a dat morţii sale un sens moral. El s-a supus pînă la sfîrşit legii autonome a datoriei. În acest sens, autonomia este absolută şi indestructibilă. Ca noumen, ea este necondiţionată.

Kant distinge două imperative ale raţiunii practice: imperativul categoric şi imperativul ipotetic. *Imperativul categoric* este porunca pură (*a priori*) a legii morale, aşadar domnia *a priori*-ului în stare pură. El se actualizează ori de cîte ori un om spune: „E de datoria mea, pentru că e de datoria mea." Nu există alt motiv. Acest „e de datoria mea" nu înseamnă, cum se crede adesea, că subiectul moral nu ţine defel seama de consecinţele actelor sale, ci că luînd decizia el nu ţine seama decît de ceea ce face ca aceste consecinţe să aibă un caracter moral. Nu contează dacă aceste consecinţe sînt agreabile sau de dorit, ci numai calitatea lor morală. Imperativul categoric este deci o pură constrîngere a datoriei. Şi „pur" semnifică aici că este vorba de constrîngerea necondiţionată *a priori* a legii morale (cu excluderea oricărui element empiric) care-mi determină acţiunea. Dacă

în decizia mea intervin elemente empirice, autonomia imperativului categoric este astfel alterată: consideraţiile *a posteriori* intervin prin intermediul datelor empirice situate în timp şi spaţiu. Necondiţionatul este înlocuit prin condiţionat, absolutul prin relativ.

Kant numeşte acest factor relativ *imperativul ipotetic.*

Cînd spun: „E de datoria mea, pentru că e de datoria mea", hotărîrii mele i se pot opune toate argumentele posibile, şi aceste argumente pot fi valabile în plan empiric, dar nu pot schimba nimic: e de datoria mea, pentru că e de datoria mea.

Un asemenea imperativ se întrupează pentru noi în personajul din *Antigona.* Regele Creon a interzis oricui, sub pedeapsa cu moartea, înmormîntarea fratelui Antigonei, Polynice, iar Antigona a hotărît să sfideze această interdicţie. Sora sa, Ismena, îi descrie consecinţele funeste pe care le-ar avea acţiunea ei, şi urmarea va arăta că previziunile ei erau juste. Antigona se străduieşte să-i răspundă: la nivelul fenomenelor, ea nu se poate justifica. Dar trebuie „să se supună legilor nescrise ale zeilor". Aceste „legi nescrise" corespund exact imperativului categoric al lui Kant, *a priori*-ului legii morale: e ultima libertate necondiţionată a subiectului moral „care este dator pentru că e de datoria lui".

Prin opoziţie cu imperativul categoric, imperativul ipotetic este şi el un precept care cere un răspuns la o situaţie determinată. Dar el nu are decît o valoare relativă, care depinde de condiţii determinate şi de rezultate empirice. Se poate spune că este „rezonabil", în sensul banalizat al cuvîntului. Într-o situaţie dată, *dacă* vreau să obţin cutare sau cutare rezultat, trebuie să acţionez în cutare sau cutare fel, să fac cutare sau cutare alegere. Nu mai avem de-a face aici cu imperativul categoric, cu absolutul moral. Empiricul precumpăneşte asupra *a priori*-ului. Această distincţie este fundamentală în *Critica raţiunii practice.* Kant nu-şi făcea, de altfel, nici o iluzie în privinţa „naturii umane" şi a forţelor care acţionează asupra ei cînd e vorba de luarea unei decizii.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

El ştie — şi o spune — că atunci cînd săvîrşeşti binele te supui moralei, o faci din datorie, din respect pentru lege, şi trebuie să-ţi impui acest lucru: n-o faci din pură iubire.

El se situează astfel la antipodul gîndirii Sfîntului Augustin, despre care am vorbit mai înainte. Augustin spunea: „Iubeşte, şi fă ce vrei." Dacă iubeşti, tot ce vei face va fi bun. Kant consideră, dimpotrivă, că omul este incapabil să facă binele din pură iubire. Dacă vrea să se hotărască în favoarea binelui, el trebuie să ia o decizie absolută, necondiţionată, oricît de puternice ar fi forţele potrivnice. Trebuie să se angajeze în mod absolut, din datorie, din respect pentru legea morală, exercitînd asupră-şi o constrîngere necondiţionată. Ideea că omul îşi poate îndeplini datoria din pură iubire constituie pentru Kant un fanatism moral.

Ne amintim că în Critica raţiunii pure Kant stabilea o distincţie netă între forma şi materia cunoaşterii. Regăsim această distincţie la nivelul moralei în Critica raţiunii practice. Forma moralităţii este legea, necesitatea absolută a lui „trebuie". Rezultatele, consecinţele empirice ale acţiunii, ca şi conţinutul diverselor principii morale, care variază după locuri şi timpuri, constituie materia moralităţii. Ca şi în Critica raţiunii pure teoretice, a priori-ul practic se caracterizează prin trăsăturile sale de necesitate şi universalitate. Legea morală a priori este necesară şi universală. Trebuie să înţelegem bine ce înseamnă acest lucru. Principiile morale concrete pot să varieze de-a lungul istoriei o dată cu împrejurările schimbătoare. Dar ceea ce conferă acestor principii forţa imperativă a unei legi morale este necesar şi universal.

Aş vrea acum să citez şi să interpretez o frază celebră a lui Kant: „Acţionează în aşa fel încît maxima voinţei tale să poată servi în acelaşi timp şi drept principiu al unei legislaţii universale." Observăm mai întîi că această formulă este destul de complicată. De ce „maxima voinţei tale?" De ce să nu spunem simplu — cum s-a făcut adeseori: „Acţionează astfel încît voinţa ta să poată oricînd servi în acelaşi timp drept principiu al unei legislaţii universale"? Am putea simplifica şi mai mult şi să ne întrebăm: de ce să vorbim despre

„voinţă?“ S-ar putea spune simplu: „Acţionează astfel încît conduita sau decizia ta să poată servi oricînd drept model oricui trebuie să ia o decizie oarecare, indiferent de împrejurările în care o ia.“ Kant a fost interpretat şi în acest fel: ca şi cum decizia unui om ar trebui să poată fi generalizată ca model pentru toţi; ca şi cum o decizie luată în timp şi spaţiu nu ar fi legată de un context istoric. Dar nici o decizie nu este luată în vid, independent de împrejurările care o însoţesc — în felul în care un triunghi, de exemplu, rămîne pretutindeni acelaşi în spaţiul geometric.

Să încercăm, aşadar, să interpretăm formula completă a lui Kant, aşa cum ne-a dat-o el.

„Acţionează în aşa fel încît maxima voinţei tale...“ „Maxima voinţei tale“ este principiul la care te referi, atunci cînd voinţa ta ia cutare sau cutare decizie. Deci nu comportamentul însuşi este universalizabil. Kant nu vrea să spună că există, ca să zicem aşa, modele de urmat pentru un comportament general, modele care ar putea fi programate într-un ordinator, de pildă, astfel încît de acum înainte acesta să dicteze pentru toate cazurile deciziile exemplare care urmează să fie luate. Nu de aşa ceva este vorba. Comportamentul va fi, evident, diferit după împrejurări. Dar ceea ce constituie calitatea morală a oricărei acţiuni nu este acţiunea însăşi, ci maxima la care se referă voinţa pentru a o efectua. Această maximă, ca imperativ categoric, este necesară şi universală, ea nu poate fi falsă. Ea face parte din legea morală prin care se exprimă datoria. Un exemplu: săvîrşim o anumită acţiune în numele valorilor de „adevăr“ şi „dreptate“. Aceste valori pot fi generalizate în toate timpurile şi pretutindeni. Dar traducerea lor în acte concrete poate fi diferită în fiecare situaţie empirică. Tocmai de aceea Kant vorbeşte de „materia“ moralităţii, adică de conţinutul obiectiv la care se aplică, căruia trebuie să-i dea „formă“ şi care este dat de situaţia istorică. După cum se vede, conceptul de „maximă“ este aici absolut decisiv. Orice fiinţă omenească, indiferent de împrejurări, trebuie să se refere la o asemenea maximă, care, ca „formă“ a moralităţii, poate pretinde în mod legitim să servească drept fundament unei legislaţii universale.

Datoria nu impune deci un model gata făcut. Un asemenea model nu ar avea nici o legătură cu situaţia în care se află subiectul. Dar aceasta nu înseamnă defel că în domeniul moralei totul este relativ, că nu există în ea nimic necesar şi universal. Necesitatea şi universalitatea îi sînt conferite de maxima acţiunii; la care omul se raportează dincolo de temporalitate, acea maximă de care ascultă voinţa bună. Maximă, după Kant, necesară şi universală, şi formă a moralităţii.

Să nu uităm totuşi că această formă nu există fără materia moralităţii, adică fără condiţiile empirice în care ea trebuie să determine o acţiune. Să mai citim o dată enunţul lui Kant: „Acţionează în aşa fel încît maxima voinţei tale să poată servi în acelaşi timp şi drept principiu al unei legislaţii universale." Kant cere astfel ca maxima la care ne referim de fiecare dată cînd săvîrşim un act să fie universală, astfel încît să poată servi drept principiu, oricînd şi fără excepţie, unei legislaţii valabile pentru toată lumea. În acest fel explică filozoful trăsătura de necesitate şi universalitate care caracterizează o moralitate *a priori* şi cerinţa sa absolută.

Or, ştim bine ce se întîmplă cu comportamentul moral al oamenilor: ei se supun mai degrabă imperativului ipotetic, ceea ce înseamnă că acţionează în vederea unui rezultat empiric, după schema mijlocului adaptat unui scop. Sau, dacă ţin la calitatea lor de „subiecte morale", sînt avizi de prescripţii gata făcute care să le dea certitudinea că au acţionat moral. Ei caută totuşi să-şi cruţe efortul, cerut de Kant, de a pătrunde la *a priori*-ul netemporal al moralităţii pentru a extrage din această maximă a voinţei decizia justă în situaţia dată.

Kant ştie foarte bine că imperativul ipotetic intervine aproape totdeauna (totdeauna?) cînd este vorba de luarea unei decizii. El vrea în primul rînd să ne facă să înţelegem că elementul cu adevărat moral, într-o decizie, ceea ce merită numele de „morală", nu sînt efectele urmărite sau atinse prin imperativul ipotetic, nu este alegerea mijloacelor în vederea unui scop determinat, nu este evaluarea succesului în

anumite împrejurări concrete; este numai şi exclusiv aplicarea unei exigenţe absolute, necondiţionate, a maximei *a priori* într-o situaţie dată.

Aş vrea să mai citez o formulă foarte importantă a lui Kant, adeseori denaturată prin interpretare: „Poţi, pentru că e de datoria ta." S-a pretins că, enunţînd această exigenţă, Kant ar nesocoti complet slăbiciunile omeneşti. Nimic totuşi mai străin de gîndirea sa. Este vorba de cu totul altceva.

Kant se referă aici la un fapt: el constată că omul, fie că îşi face sau nu datoria, înţelege sensul cuvîntului „datorie". Acest cuvînt are un sens pentru el. Dacă se decide să facă cu totul altceva decît îi cere datoria sa, el ştie foarte bine că nu-şi face datoria. Ori, altminteri, trişează cu el însuşi. Şi, trişînd, recunoaşte prin chiar acest fapt că termenul „datorie" are pentru el un sens.

Kant va trage consecinţe din această constatare. Cuvîntul „datorie" nu poate avea un sens pentru noi decît dacă avem posibilitatea să ne decidem, pentru sau împotriva datoriei. Dacă n-am avea această posibilitate, verbul „a fi dator", substantivul „datorie" n-ar avea pentru noi nici un sens. Datoria morală presupune în chip necesar că ne putem decide într-un fel sau altul. Posibilitatea unei asemenea alegeri se numeşte „libertate". În fond, formula: „Poţi, pentru că e de datoria ta" semnifică: „Eşti un subiect liber pentru că descoperi în tine însuţi datoria."

Tu încerci să negi acest lucru, să spui că nu eşti liber. Apelezi la ajutorul psihologiei, biologiei, sociologiei, pentru a demonstra că nu eşti liber, şi că eşti deci, în privinţa actelor tale, inocent şi iresponsabil, ca animalele. Dar cuvîntul „datorie" are pentru tine un sens? Dacă da, înseamnă că eşti liber, altfel n-ar avea nici un sens. „Poţi, pentru că e de datoria ta." Fie că vrei sau nu, dacă expresia „e de datoria ta", adică dacă „datoria" are pentru tine un sens, nu-ţi stă în putinţă să negi cu bună credinţă faptul că eşti un subiect liber.

Tocmai aceasta semnifică formula. Sensul ei este *mai curînd existenţial decît moralizator*, ea priveşte într-un fel

natura fundamentală a fiinţei-om şi ne interzice să renunţăm la libertatea noastră. Îşi stă în putinţă să acţionezi ca fiinţă liberă pentru că ai simţul datoriei.

Cînd se vorbeşte despre etica lui Kant, se citează cel mai adesea *cele trei postulate ale raţiunii practice*. Despre ce „postulate" poate fi vorba? Cunoaştem postulatele geometriei euclidiene. Un postulat este un fel de principiu pe care îl adoptăm la începutul unui sistem de gîndire şi care foloseşte la demonstrarea a ceea ce urmează fără a putea fi el însuşi demonstrat. El diferă de o axiomă: nici axioma nu poate fi demonstrată, dar este considerată a fi evidentă în ea însăşi. Postulatul nu este evident în el însuşi, dar este indispensabil în toate operaţiile următoare. Este vorba deci de o convenţie care trebuie admisă în mod necesar. *Cele trei postulate ale raţiunii practice* sînt trei condiţii indispensabile pentru ca „datoria" raţiunii practice să aibă un sens. În fond, ele răspund, pe un alt plan, aceleiaşi mirări filozofice pe care am observat-o la originea *Criticii raţiunii pure: cum este în genere posibilă o datorie necondiţionată?*

Graţie formulei: „Poţi, pentru că e de datoria ta", am întîlnit deja una din aceste condiţii: *libertatea*. Raţiunea practică, cu a sa poruncă a datoriei, nu are nici un sens dacă nu admitem libertatea. Acesta e primul postulat al raţiunii practice.

Trebuie să reamintim acum situaţia în care ne aflam la sfîrşitul *Criticii raţiunii pure*. Am studiat condiţiile, formele *a priori* ale cunoaşterii. Ajunseserăm la faimoasele antinomii, şi ne găseam pe de o parte în faţa tezei după care *există libertate în lume*, şi pe de altă parte în faţa antitezei după care, *în lume, totul este determinat*. Kant rezolvă această contradicţie după cum urmează: lumea experienţei, cea a fenomenelor, este integral guvernată de principiul cauzalităţii; dar acest lucru nu este adevărat decît la nivelul fenomenelor. Am citat deja fraza lui Kant, de la sfîrşitul *Criticii raţiunii pure*, care spune că a trebuit să limiteze cunoaşterea pentru

a face loc credinţei. El a trebuit să limiteze cunoaşterea pentru că aceasta nu atinge decît fenomenele, iar fenomenele nu epuizează fiinţa. Ele sînt doar fiinţa aşa cum o putem noi sesiza prin intermediul formelor *a priori* ale sensibilităţii şi intelectului, şi prin intermediul funcţiei regulative a celor trei Idei ale raţiunii.

Raţiunea practică tratează despre morală, iar morala, ca să aibă un sens, presupune *libertatea*. Se află deci ea în contradicţie cu domnia universală a cauzalităţii, stabilită la nivelul fenomenelor de *Critica raţiunii pure*? Nu, nu există aici contradicţie, dacă se admite că libertatea nu este un fenomen. (Dacă ar fi un fenomen, o realitate care ar putea fi întîlnită la nivelul experienţei, ar fi şi ea, ca tot restul, subordonată cauzalităţii.)

Libertatea nu este deci un fenomen. Dar ştim că ea trebuie să existe, întrucît constituie o presupoziţie a datoriei. Ea este într-un fel punctul — şi singurul — în care, potrivit filozofiei lui Kant, întîlnim un *noumen*. „Întîlnirea" nu este de altfel cuvîntul potrivit, pentru că nu o „întîlnim" în felul în care întîlnim fenomenele, ci numai în acţiune, în *decizia morală*. Cînd acţionăm în chip moral, cînd luăm o decizie morală, sîntem liberi. Dar din clipa în care încercăm să ne observăm pe noi înşine ca subiecţi ai acţiunilor sau deciziilor, adică din clipa în care ne situăm ca psihologi în afara şi în faţa acţiunii noastre, redevenim, pentru aparatul nostru de cunoaştere, fenomene. Acţiunea noastră, voinţa noastră devin fenomene, pe care le observăm în timp şi spaţiu, şi pe care le ordonăm şi le legăm între ele prin intermediul cauzalităţii. Tot ceea ce am descoperit ca universal valabil în *Critica raţiunii pure* este adevărat şi aici. În consecinţă: chiar dacă cineva săvîrşeşte o acţiune din pură conştiinţă a datoriei, din supunere la imperativul categoric în stare pură, adică din pură libertate, el nu s-ar putea bucura de acest lucru. Căci chiar în momentul în care ar fi ispitit să-şi admire propria libertate, şi-ar transfera libertatea noumenală la nivelul fenomenelor, pe care le constatăm în spaţiu şi timp. Observăm astfel întreaga exigenţă şi întreaga asceză a gîndi-

rii kantiene. Nu există nici o contradicţie între *Critica raţiunii pure* şi *Critica raţiunii practice*, între *domnia universală a cauzalităţii în lumea fenomenală şi libertatea pe care o postulează raţiunea practică* — cu condiţia de a recunoaşte că *libertatea nu poate fi decît un noumen.* Ea nu poate fi deci obiect al cunoaşterii, nu o putem obiectiva şi nici nu ne putem bucura de ea.

Aşadar, libertatea este primul postulat al raţiunii practice. *Critica raţiunii practice* ne îngăduie să o acceptăm, fără să ne pună în contradicţie cu intelectul nostru. Totuşi, ea nu ne oferă nici o dovadă a existenţei libertăţii — după cum nici *Critica raţiunii pure* nu o face. Ea ne arată numai că libertatea este condiţia fără de care moralitatea, care acţionează efectiv în fiinţa omenească, ar fi lipsită de sens. Ea este deci o „condiţie a sensului", un postulat, nedemonstrat, nerespins, dar indispensabil procesului moral.

Să vedem acum *al doilea postulat al raţiunii practice.* Este însă necesară o pregătire.

Kant nu era dintre cei care văd lumea cu o privire deosebit de optimistă. Dimpotrivă. El nu credea într-o justiţie imanentă. O justiţie imanentă cere ca omul bine intenţionat să fie recompensat încă aici, pe pămînt, şi, invers, ticălosul să fie pedepsit. De altfel, dacă ar fi aşa, cerinţa datoriei de îndeplinit doar pentru că este datorie ar fi compromisă: dacă eşti sigur de recompensă, nu mai poate fi vorba de moralitate pură. Justiţia imanentă se opune caracterului necondiţionat al imperativului categoric. Mai mult: e dificil să-ţi faci datoria, nu o faci din înclinaţie, ci prin efort şi suferinţă. Există deci pentru om o separaţie între datorie şi fericire; datoria cere cel mai adesea sacrificarea fericirii.

Şi totuşi, spune Kant, există în conştiinţa noastră morală ceva care cere acordul dintre datorie şi fericire. Dar cum acest acord nu este posibil în cuprinsul lumii, sîntem obligaţi să deschidem o dimensiune care transcende lumea fenomenală. Raţiunea practică dezvăluie astfel *al doilea postulat* — cel al *nemuririi sufletului.*

Această nemurire rămîne, la Kant, foarte misterioasă. Ea nu implică nicidecum vreo posibilitate de recompensă sau pedeapsă, care să compenseze într-o altă lume nedreptăţile din lumea noastră. Ea semnifică numai că, dincolo de realitatea empirică, dimensiunea noumenală deschide o perspectivă în care datoria şi fericirea ar putea converge. Ar putea exista aici o datorie fericită, chiar o beatitudine, dar de o cu totul altă natură decît aceea a experienţei obiective. Şi cum, după Kant, nimic de acest fel nu este posibil pe pămînt, trebuie să admitem că există în suflet ceva care transcende lumea fenomenală, adică, înainte de toate, timpul. Tocmai aceasta este eternitatea: sufletul transcende timpul. A fi muritor înseamnă a-ţi avea sfîrşitul în timp, a nu avea nici o speranţă dincolo de timp. Fără îndoială, nemurirea sufletului nu înseamnă că, murind marţi, sînt încă viu miercuri, numai că în altă parte. Nu. Ea înseamnă că în lumea noumenală nu există timp şi că în consecinţă este îngăduit să postulăm că în acea lume sufletul, prin libertatea sa, este nemuritor. Numai o asemenea nemurire deschide perspectiva unei concilieri posibile a datoriei şi fericirii. O atare perspectivă este necesară coerenţei morale: această coerenţă reclamă într-adevăr dreptatea.

S-a susţinut adeseori că în *Critica raţiunii pure* Kant a dat dovadă de un spirit uimitor de modern, în sensul ştiinţific al acestui cuvînt; dar că în *Critica raţiunii practice* el a recăzut într-un fel de teologie moralizatoare, dezvoltînd gînduri consolatoare de care înainte se apărase cu stricteţe. Drept urmare, mulţi gînditori au fost ispitiţi să se inspire unilateral fie din *Critica raţiunii pure*, fie din *Critica raţiunii practice* — una excluzînd-o pe cealaltă. Mi se pare evident, dimpotrivă, că cele trei *Critici* ale lui Kant *sînt solidare*, că nici una nu este cu adevărat înţeleasă dacă le exclude pe celelalte două, că fiecare oferă celorlalte două autentica forţă filozofică. Altfel, nu mai este vorba despre Kant.

Trebuie să înţelegem aşadar că al doilea postulat al *Raţiunii practice* nu contrazice deloc *Raţiunea pură*, şi pe

de altă parte că nu este *demonstrat* în *Raţiunea practică*: el trebuie doar să fie admis ca o condiţie de sens a acesteia din urmă. Dar trebuie să concepem nemurirea sufletului ca aflîndu-şi sensul *nu în vreo continuitate temporală, ci numai în natura noumenală a sufletului.*

Ajungem la *al treilea postulat al raţiunii practice.* Mai întîi să ne reamintim: *Critica raţiunii pure* ne-a prezentat modul în care constituim unitatea obiectului prin categoriile *a priori* ale intelectului, apoi modul în care înaintăm spre totalitatea inaccesibilă a fenomenelor cu ajutorul Ideilor regulative ale raţiunii. *Critica raţiunii practice* procedează în mod analog: ea afirmă exigenţa unei convergenţe a valorilor, o convergenţă transcendentă a tuturor elementelor constitutive ale vieţii morale. Această convergenţă transcendentă este *Dumnezeu.* Şi de data aceasta, Kant spune: nu putem demonstra existenţa lui Dumnezeu.

În *Critica raţiunii pure*, Kant a supus unui examen critic argumentele tradiţionale ale existenţei lui Dumnezeu şi le-a respins pentru că ele procedează ca şi cum Dumnezeu ar fi un fenomen. Nu avem despre Dumnezeu nici un concept clar. Ca să avem un asemenea concept, ar trebui să ne fie dată o intuiţie a lui Dumnezeu. Dar nu dispunem de aşa ceva. Sîntem deci incapabili să spunem ceva sigur în legătură cu Dumnezeu. Nu-i putem dovedi, nici respinge existenţa. Putem doar constata că existenţa sa este o condiţie de sens pentru ansamblul moralei practice. Ea este deci implicată în orice exerciţiu al moralităţii şi libertăţii.

Dumnezeu devine astfel un *al treilea postulat. Critica raţiunii pure* a liberat locul necesar credinţei. Credinţa are dreptul să se afirme acolo unde este vorba de lumea noumenală, deoarece ştiinţa are ca obiect doar lumea fenomenală. Cînd *Critica raţiunii practice* instituie aceste trei postulate, nu este vorba de cunoaştere, ci de credinţă — o credinţă totuşi care nu contrazice cunoaşterea. Acesta e raţionamentul kantian.

În această lume a fenomenelor, Kant nu promite nici recompensă, nici satisfacţie, nici măcar cea a unei bune

conştiinţe sau a unei certitudini. El ne acordă doar *posibilitatea de a crede fără contradicţie*. Şi arată că în fond această credinţă este deja prezentă în conduita morală, ceea ce se vădeşte îndată ce ne întrebăm cu seriozitate ce este ea.

Să subliniem încă o trăsătură caracteristică a gîndirii kantiene: ceea ce Kant numeşte „datorie", acea constrîngere absolută a conştiinţei morale, este la el sinonim cu „libertatea".

Aceasta ne aminteşte de un lucru pe care l-am întîlnit deja, într-un context şi un limbaj cu totul diferite, la Spinoza. Studiind gîndirea lui Spinoza, am căutat să înţelegem coincidenţa dintre „libertate" şi „necesitate". Libertatea nu este la Spinoza decît „da"-ul, consimţirea absolută la necesitate. O asemenea perspectivă o întîlnim sub forme diferite la majoritatea celor mai mari filozofi. Ea se situează la antipodul a ceea ce se numeşte azi în mod curent „libertate", şi care desemnează posibilitatea de a face orice, ce vrei, cînd vrei, cum vrei — adică arbitrarul absolut.

Oricine judecă astfel vede în datorie contrariul libertăţii. Iată însă ce spune Kant: cînd crezi că faci ceea ce vrei, în realitate te laşi determinat de cauzalitatea care guvernează în lumea fenomenelor şi căreia îi aparţii, prin trup, simţuri şi afectivitate. Te supui cu totul legii naturii şi numeşti libertate cauzalitatea ei. Dimpotrivă, adevărata libertate este supunerea faţă de datorie, pentru că numai datoria, prin necesitatea şi universalitatea ei, trece dincolo de realitatea fenomenelor, ajungînd pînă la cea a noumenelor, singura unde este posibilă libertatea. A fi liber — după Kant — înseamnă să-ţi afirmi autonomia voinţei, iar autonomia înseamnă acţiunea călăuzită doar de legea morală în absolutul ei.

Critica facultăţii de judecare

Critica facultăţii de judecare este mai greu de înţeles şi de rezumat decît celelalte două *Critici*. Aşa cum am mai spus, pentru a-l înţelege pe Kant trebuie să avem în vedere

cele trei *Critici* ca pe un întreg, întrucît ele se condiţionează reciproc: *Critica raţiunii pure* se interoghează asupra facultăţii de cunoaştere; *Critica raţiunii practice*, asupra posibilităţii unei decizii morale; în fine, cea de a treia, *Critica facultăţii de judecare*, se întreabă cum se face că avem în genere *capacitatea de a enunţa judecăţi*.

Noţiunea care se află în centrul celei de a treia *Critici* este aceea de *finalitate*. Cînd l-am analizat pe Leibniz, am subliniat că ideea de finalitate şi de armonie prestabilită domină întreaga lui gîndire. Aproape s-ar putea spune că substanţa întregului univers leibnizian o constituie finalitatea. Şi am văzut că, înainte de a fi smuls de către Hume din „somnul său dogmatic", Kant fusese puternic influenţat de gîndirea lui Leibniz.

Printre categoriile raţiunii pure nu figurează însă finalitatea. De altfel, cum ar putea fi introdusă finalitatea într-un sistem de categorii conform căruia cauzalitatea guvernează întreaga lume fenomenală? Finalitatea nu apare nici în *Critica raţiunii practice*. Ea este chiar exclusă de aici, deoarece, după cum am văzut, un comportament moral se subordonează doar imperativului datoriei ca datorie, fără a se justifica vreodată prin urmărirea unui scop. Se pare deci că la Kant (ca şi la Spinoza) gîndirea respinge raportul de finalitate, incompatibil cu domnia pură a datoriei.

Tocmai de aceea, *Critica facultăţii de judecare* tratează, de la un capăt la altul şi sub cele mai diverse forme, despre finalitate. Dar problema se pune, pentru Kant, de o manieră ambiguă şi dificilă, ca urmare a dublei respingeri a finalităţii: din partea cauzalităţii în *Critica raţiunii pure*, şi din partea absolutului datoriei, în *Critica raţiunii practice*. Unde-şi va găsi un loc finalitatea?

În expunerea care urmează, mă voi îndepărta de textele kantiene, sperînd totuşi să rămînă fidelă inspiraţiei sale fundamentale. Trebuie să înţelegem de ce problema finalităţii se pune simultan cu cea a facultăţii de judecare (în sensul de enunţare a unei judecăţi). Enunţăm o judecată, de exem-

plu: doi şi cu doi fac patru. Sau: zidul este alb. Ce intenţionăm astfel? Vrem ca judecata enunţată să fie *adevărată*. O judecată, adică orice enunţ verbal, implică o finalitate, urmăreşte un scop. Pe scurt, *întregul cîmp al expresiei verbale este finalizat*. Vorbeşti ca să exprimi, să defineşti, să enunţi ceva: fără acest „ca să...", vorbirea ar fi absurdă. Cînd formulăm un principiu moral sau o lege ştiinţifică, enunţăm judecăţi *cu scopul ca* ele să aibă un sens. *Capacitatea noastră de judecare este finalitate.*

Este esenţial să înţelegem acest lucru. Astfel, finalitatea aflată în contradicţie cu primele două *Critici* participă totuşi, fără să fie vorba de ea acolo, la constituirea a ceea ce se întîmplă în ele. Ceea ce îl conduce pe Kant să caute în lume un obiect în care finalitatea ar fi vădită, ceea ce îi va îngădui să recunoască faptul că sensul are un sens — cu alte cuvinte: că finalitatea are drept de cetate în raţiune.

Repet: nu aşa procedează Kant în mod explicit. Eu îl interpretez; dar cred că această interpretare este fidelă.

Kant consideră mai întîi lumea fenomenală. El se întreabă dacă nu ar fi posibil să descoperim aici un gen de fenomene pentru explicarea cărora cauzalitatea nu ar fi suficientă şi care ar solicita o interpretare finalistă. El se interesează de *domeniul fiinţelor vii*, acele fiinţe ale căror părţi sînt indispensabile întregului şi al căror întreg este indispensabil părţilor. Aici, spune Kant, cauzalitatea, deşi este o categorie universală a naturii, nu constituie ea singură o explicaţie suficientă. Elementul „viaţă" conţine, ca atare, şi ceva diferit, înainte de toate acea capacitate a fiecărei părţi, a fiecărui organ al fiinţei vii de a fi util organismului întreg. Această funcţie îndeplinită la fiecare organ în folosul organismului, şi de organism în folosul fiecărui organ, această relaţie reciprocă de finalitate interiorizată şi oarecum închisă asupra ei însăşi, pe care o întîlnim la fiinţa vie, este altceva decît cauzalitatea. În natura fenomenală, unde stăpîneşte vădit o cauzalitate universală şi necesară, există aşadar şi altceva, care se constituie în finalitate închisă, şi acestea sînt fiinţele vii.

Ele sînt ca nişte mici insule de finalitate în oceanul determinismului cauzal. Fără îndoială, şi fiinţa vie este riguros supusă determinismului cauzal; ea se supune, asemeni tuturor corpurilor, legilor fizice şi chimice. Dar i se adaugă acel ceva, acea finalitate activă care leagă întregul de parte, organismul de organ.

Kant examinează apoi un alt gen de obiecte: după ce a reflectat asupra fiinţelor vii ca mărturii ale vieţii, el ia în considerare mărturia frumuseţii. *Frumosul se manifestă în două modalităţi*: frumosul pe care îl întîlnim în natură şi frumosul pe care îl întîlnim în operele oamenilor, în artă. În ambele cazuri, descoperim în frumos o finalitate care nu este determinată, nici subordonată vreunui scop definit în mod tehnic, ci, dimpotrivă, o *finalitate liberă* care ne dă impresia că se desfăşoară fără scop, la infinit. Frumosul ne face să trăim o finalitate fără limită, o perspectivă deschisă, un echilibru viu — sau, din contră, cînd e vorba de sublim, un fel de disproporţie care ne confruntă cu infinitul.

În fiinţa vie observăm acţiunea unui sens interiorizat: un organ care-şi îndeplineşte funcţia are un sens, graţie folosului pe care-l aduce întregului. La fel, frumosul actualizează pentru noi un sens. O operă de artă este într-un fel cristalizarea unui sens, a unei finalităţi fără ţintă. O finalitate fără scop, cum zice Kant.

Nu vom duce mai departe analizele lui Kant despre frumosul din natură, despre sublim, despre frumosul din artă. Am dori numai să se înţeleagă că el vede aici, oarecum, puncte de ancorare, categorii de semne. Ne-am putea gîndi aici la ceea ce Jaspers numeşte „o scriere cifrată": faptul că există fiinţe vii, că există opere de artă, că există frumuseţe — tot atîtea semne care ne permit să credem în posibilitatea unui sens, a unei finalităţi a judecăţii, care ne permit să înţelegem că sîntem capabili să judecăm şi că o judecată poate să aibă un sens.

În definitiv, aici nu este vorba de o explicaţie, dar Kant leagă de altceva capacitatea noastră de a utiliza un limbaj. Limbajul este o realitate extraordinară; pentru Kant, el nu există decît prin sens, prin finalitatea sensului — şi această finalitate încetează de a fi total străină universului atunci cînd o putem apropia de finalitatea internă a fiinţelor vii sau de finalitatea frumosului din natură şi din artă. Apar înrudiri care ne permit să admitem un asemenea mod de gîndire ca nefiind complet insolit, eronat, izolat, lipsit de orice legătură cu altceva. Aceasta este, după părerea mea, funcţia esenţială a *Criticii facultăţii de judecare*, care se străduieşte să răspundă la a treia întrebare a lui Kant: „Ce-mi este îngăduit să sper?"

Fie-mi permis să mai adaug cîteva cuvinte în legătură cu Kant. El este, cred, cel mai mare dintre filozofi. Poate că îl putem pune pe Platon alături de el. Kant este un uriaş al filozofiei prin radicalitatea mirării şi interogaţiei sale; prin capacitatea sa de a pune în evidenţă structurile fundamentale ale condiţiei umane; prin sobrietatea care-i permite nu doar să evite orice absolutizare patetică la nivelul obiectivităţii relative, dar chiar să o facă imposibilă; prin luciditatea raţiunii sale şi autenticitatea credinţei sale, graţie cărora se menţine strict în cadrul limitelor omeneşti, făcînd totodată să se presimtă transcendenţa.

Nici un om care se angajează în filozofie nu-l poate ocoli pe Kant. Se poate spune că opera sa este de-acum o parte integrantă a limbajului filozofic. Ceea ce nu împiedică unele reacţii ostile, atitudini defensive înainte de orice înţelegere, critici care nu ating adevăratul kantism, ci doar caricatura sa. Unii îl judecă de sus, ca maeştri de şcoală, îi dau dreptate în cutare privinţă, subliniind cu roşu cutare alt aspect — eroare sau exagerare.

O reacţie frecventă constă în a detaşa cîte o parte din opera sa lăsînd la o parte tot restul, şi în a da acestui fragment o însemnătate exclusivă, pe care Kant n-ar fi acceptat-o niciodată. Alţii l-au redus pe Kant la un simplu purtător de

cuvînt banalizat al secolului Luminilor, al unui raţionalism superficial, ceea ce îi scutea de orice studiu aprofundat. Unii îl reduc la abstracţia cea mai goală, străină vieţii, alţii, dimpotrivă, la un moralism univoc, care prescrie comportamente concrete literalmente formulate. Acestea sînt tot atîtea neînţelegeri. Altceva aşteaptă Kant de la noi. El ne cere să ne scufundăm în adîncul reflecţiei sale celei mai abstracte pînă ce întîlnim, prin ea, „mimînd-o", situaţia concretă a unui om, în actualitatea lumii. „Situaţia concretă", adică *hic et nunc*-ul său în această lume pe care se străduieşte să o cunoască, unde trebuie să ia decizii morale, şi despre care speră, fără să fie sigur, că o transcendenţă îi dă un sens.

Am subliniat deja că filozofia lui Kant este prea abstractă pentru a fi pe deplin actualizată în viaţa concretă a cuiva. Să luăm un exemplu: imperativul categoric se enunţă simplu: „Trebuie să-ţi faci datoria." „Aceasta este, s-ar spune, o formulă atît de abstractă, ea nu-mi este de nici un ajutor, nu-mi spune ce trebuie să fac. Kant nu dă nici un sfat, nu exprimă nici o opinie. La ce bun toată această abstracţie?" Iată la ce: dacă ţi-ar spune ce trebuie să faci, Kant te-ar scuti de actul de prezenţă întru transcendenţă prin care, supunîndu-te imperativului categoric, treci dincolo de realitatea fenomenală. Te-ar lipsi de libertatea cea mai concretă, existenţială.

Să reluăm încă o dată cele trei întrebări menţionate la începutul acestui capitol: *Ce pot cunoaşte? Ce trebuie să fac? Ce-mi este îngăduit să sper?*

Ce pot cunoaşte? Pot învăţa să cunosc fenomenele în cursul unui proces fără sfîrşit. Într-adevăr, cercetarea ştiinţifică nu întîlneşte nici o limită. Pot să ştiu şi că nu cunosc niciodată decît fenomene, şi că în consecinţă ştiinţa mea este, prin natura ei, limitată.

Ce trebuie să fac? În fiecare situaţie concretă, trebuie, *hic et nunc*, să mă refer la imperativul categoric, care nu se deosebeşte de libertatea mea dacă depăşeşte orice realitate fenomenală pentru a se impune doar ca datorie, care ea sin-

gură constituie, prin caracterul ei absolut, caracterul moral al acţiunii mele.

Pot să ţin seama de consecinţele actelor mele, dar nu aceste consecinţe trebuie să determine deciziile mele. Dimpotrivă: înseşi aceste consecinţe le evaluez după maxima morală care îmi conduce viaţa.

Ce-mi este îngăduit să sper? Îmi este îngăduit să sper tot ceea ce nu-mi interzice să sper cunoaşterea de către mine a fenomenelor şi este postulat de legea morală: *libertatea* mea; *nemurirea sufletului*, în sensul esenţei sale noumenale, care se sustrage timpului; şi *existenţa lui Dumnezeu*. Dar, mai presus de orice, îmi este îngăduit să sper *un sens*. Speranţă care nu se întemeiază pe o cunoştinţă, care nu poate fi nici demonstrată, nici respinsă. Este o credinţă.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

DE LA KANT LA IDEALISMUL GERMAN

Kant a transformat în mod decisiv ansamblul climatului filozofic, şi nu doar în Germania. Nu se mai poate filozofa, după el, aşa cum se filozofa înainte. De ce?

Să ne reamintim: Kant a început prin a se mira în faţa faptului ştiinţei. Ştiinţa există, ea este formată din judecăţi care trebuie să fie necesare şi universale, şi care sînt deja *a priori*. Cum să înţelegem acordul cu experienţa al unor judecăţi *a priori*?

Acesta este punctul de plecare al *Criticii raţiunii pure*: mirarea în faţa faptului că ştiinţa descoperă legi cărora experienţa le corespunde. De ce era problematic acest acord? Mai mult decît oricare alt gînditor precedent, Kant stabilise în domeniul cunoaşterii o separaţie absolută între subiect şi obiect — ceea ce s-a numit ulterior „sciziunea subiect - obiect".

Formele şi categoriile *a priori* care, după el, fac posibilă cunoaşterea nu ne permit să cunoaştem decît fenomene, niciodată — în limbajul său — noumenele. Este vorba deci, în ce priveşte rezultatele ştiinţei, de o concepţie ascetică. Cercetarea ştiinţifică nu se poate opri niciodată, ea nu are sfîrşit, ci trebuie să continue mereu. Pe de altă parte, ceva îi este pentru totdeauna refuzat, cunoaşterea noumenelor, a fiinţei în sine. Nu cunoaştem realitatea decît în măsura în care aceasta ne apare prin intermediul spaţiului, timpului, cauzalităţii. La nivelul cunoaşterii, sîntem deci condamnaţi la o asceză de principiu. Pe de altă parte, la nivelul moralităţii, Kant cere ca acţiunea, dacă vrea să fie morală, să fie săvîrşită doar din datorie. Nici aici încă nu putem obţine o satisfacţie: a ne lăsa în voia unei asemenea satisfacţii

înseamnă a recădea în contemplaţia de sine, în sciziunea subiect - obiect, la nivelul judecăţilor ipotetice şi deci al datului empiric cu condiţiile sale: spaţiu, timp, cauzalitate. Ar însemna să considerăm în mod obiectiv fenomene interioare, fără a avea nici un acces la noumenul libertate. Aşadar, exigenţa absolută a moralităţii nu îngăduie nici o recompensă. O singură speranţă postulează Kant: aceea ca sufletul să poată transcende timpul şi să atingă astfel un fel de nemurire; ca „undeva" datoria şi înclinaţia să coincidă într-o beatitudine. Şi ne este îngăduit să sperăm că Dumnezeu există.

Avem de-a face cu o filozofie care ne lasă, în condiţia noastră umană, în plină nostalgie. Ea nu ne smulge din condiţia noastră pentru că nu întîlnim necondiţionatul decît în forma datoriei. Putem spune, în acest sens, că filozofia lui Kant se ţine, ca să zicem aşa, pe o creastă a condiţiei umane. Poate că acest mod de gîndire este filozofia prin excelenţă: ea nu se lasă nici în seama ştiinţelor, nici în seama teologiei, ci se mişcă pe creastă, într-o situaţie inconfortabilă şi ascetică. Abia de te poţi menţine acolo unde Kant se înalţă, cu atîtea refuzuri şi atîtea exigenţe. Aceasta înseamnă că e greu să fii om o dată dezvăluită condiţia umană. E puternică ispita de a te lăsa să luneci de pe această creastă, pe un versant sau pe celălalt. Care sînt aceşti versanţi?

Pe unul dintre aceşti versanţi, gînditorii care i-au urmat lui Kant au ajuns *să excludă noumenele*. Ei au pretins că autorul *Criticilor* le-a introdus fără să fie necesar. De vreme ce nu le întîlnim niciodată în experienţă, ele nu au pentru noi nici o realitate. Aceşti postkantieni au ajuns astfel să nege orice realitate substanţială, orice fiinţă în sine. Rămîne doar realitatea empirică, experienţa. Singura cunoaştere legitimă este experimentală.

Ne aflăm în faţa unei ştiinţe virtual absolute şi totalizatoare care, e drept, nu există încă, dar care poate pretinde în mod legitim să devină totală şi absolută. Totul este redus la imanenţă. Totul este experienţă. Transcendenţa (noumenele kantiene) nu mai există. Pe plan moral, nu mai este vorba

decît de căutarea utilului. Succesul produce valoarea. La nivelul acţiunii, nu mai există valori *a priori* avînd o sursă transcendentă, ci numai valori a căror utilitate se verifică în cursul vieţii individuale sau colective. În consecinţă, ne mulţumim cu o morală în întregime empirică.

Acesta e unul dintre versanţi. Întîlnim aici multă lume, a cărei influenţă s-a răspîndit mult dincolo de societatea filozofilor, invadînd sentimentul moral al contemporanilor noştri.

Dar există şi celălalt versant. Aici se produce o reacţie inversă, care nu se mai orientează către datul obiectiv, ci către subiect. Am văzut cum subiectul, la Kant, constituie experienţa prin formele sale *a priori*, ca şi întreaga natură. Şi moralitatea este gravată înăuntrul subiectului moral ca atare, în libertatea sa. Şi totuşi, după Kant, acest subiect nu cunoaşte niciodată, nu doar lucrul în sine, dar nici moralitatea pură. Actul liber, singurul mijloc prin care atinge realitatea noumenală, poate fi, desigur, efectuat de către subiect, dar niciodată constatat. De aceea, atunci cînd gînditorii de după Kant s-au lăsat antrenaţi pe acest al doilea versant, ei îşi atribuie, ca subiecţi, tocmai ceea ce Kant le refuza, anume cunoaşterea şi stăpînirea realităţii noumenale. Aceasta înseamnă, după Kant, să rătăceşti în fantastic, ceea ce Kant — şi mai apoi Jaspers — numeşte *schwärmen*. *Schwärmen* înseamnă a te folosi de gîndire pentru a te pierde dincolo de ceea ce făpturile omeneşti pot cunoaşte în mod legitim şi onest. Ei se consideră demiurgi ai cunoaşterii şi puterii, pretind a se ridica la nivelul lui Dumnezeu.

Hegel, de exemplu, pretinde că regîndeşte gîndurile lui Dumnezeu de dinaintea Creaţiei.

Una dintre intenţiile esenţiale ale filozofiei kantiene era tocmai să demonstreze imposibilitatea unei cunoaşteri absolute şi să explice de ce este aşa. Kant, se poate spune, îl ţintuieşte pe om de limitarea sa de om. Dar, prin aceasta, el îmbia la o necontenită transgresiune. Aceste două trăsături:

să fii ţintuit de condiţia ta umană şi să nutreşti nostalgia de a te transgresa, îşi datorează forţa gîndirii kantiene.

Se spune frecvent despre Kant că reprezintă culmea Luminilor. Iar prin *Lumini* se desemnează credinţa optimistă şi exclusivă a epocii sale în raţiunea umană ca instrument adecvat al cunoaşterii lumii, fără nici un compromis cu vreun ajutor de origine supranaturală sau iraţională. Raţiunea ar fi autosuficientă pentru morală, stat, religie; ea ar fi suficientă pentru a garanta — dacă ne folosim de ea cît de cît corect — progresul omenirii. În consecinţă, omul se considera independent, omenirea îşi era propriul ei scop, propria ei afirmare.

Trebuie să înţelegem că, în acest sens, Kant nu este nicidecum culmea Luminilor; este depăşirea lor.

El angajează omul într-un proces infinit, într-o luptă fără sfîrşit, nu în afara lui, ci lăuntrică, o luptă împotriva propriei sale finitudini şi a propriei sale relativităţi, pe care totuşi trebuie să le descopere şi să le recunoască. Astfel, atunci cînd Kant vorbeşte de căile ce se deschid omului, el introduce imediat factorii de limitare, de ruptură, de discontinuitate, de non-totalitate. Iar cînd justifică efortul care trebuie depus necontenit ca fiind necesar tocmai din cauza limitelor de nedepăşit şi a rupturilor fără leac, el se afirmă ca un gînditor antidemiurgic, în sensul cel mai profund. Nu-i este îngăduit omului să se considere dublul Creatorului. El nu produce nimic în fiinţa în sine, nu-i adaugă nimic; în sens ontologic, el nu are nimic dintr-un creator.

Succesorii lui Kant reacţionează tocmai împotriva acestei limitări. Îndată după el, o febră triumfală pune stăpînire pe tinerii filozofi în domeniul spiritului. Ei nu se mai preocupă — precum Kant — să stăpînească o metodă. Nu mai au interes pentru sobrietatea distincţiilor precise ale reflecţiei transcendentale asupra *a priori*-ului, şi nici pentru limitările stricte care decurg din sciziunea subiect - obiect. Ne aflăm de-acum în climatul *idealismului german.*

Este adevărat că adeseori Kant a fost clasat printre aceşti idealişti, datorită importanţei uriaşe pe care a acordat-o ac-

tivității subiectului. Totuși, după părerea mea, aceasta e o asimilare înșelătoare și nejustificată. Trebuie să-l înțelegem pe Kant în particularitatea, în unicitatea sa, pe creasta gîndirii.

Idealismul german înglobează trei filozofi foarte mari: *Fichte*, *Schelling* și *Hegel*. Ne vom ocupa aici doar de Hegel, a cărui influență profundă și extraordinar de diversificată s-a exercitat în direcții foarte diferite, inclusiv în gîndirea timpului nostru.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
(1770-1831)

Cînd a izbucnit Revoluţia franceză, Kant avea 65 de ani, Hegel nu avea decît 19. Tinerii filozofi germani erau entuziasmaţi de ce se petrecea în Franţa. Ei manifestaseră un viu interes şi pentru filozofia lui Kant, dar nu se mulţumeau cu ea. Era pentru ei ca o auroră, în timp ce ei voiau soarele în toată strălucirea lui.

Pretinzînd că ar continua opera lui Kant, ei au abandonat radical esenţialul acesteia. Kant, de altfel, a resimţit acest lucru. Ei nu au înţeles defel, după părerea lui, ce anume a vrut el să clarifice. El subliniase mereu cu multă insistenţă că subiectul cunoscător nu poate adăuga la fiinţă absolut nimic: acesta modelează, prin intermediul elementelor *a priori* ale raţiunii pure, lumea fenomenală, dar numai în ce priveşte forma, nu şi fiinţa ei. El arătase de asemenea că este imposibil să ne folosim de intelect fără ca acesta să fie alimentat cu percepţii sensibile. Trebuie să-i fie date intuiţii; prin el însuşi, intelectul nu le are. Kant adăuga că oricine pretinde că are intuiţii intelectuale, adică o înţelegere intelectuală nemijlocită, nu poate decît să se piardă în iluzie *(schwärmen)*, în fantastic.

Or, aceşti tineri filozofi pretindeau fără rezerve că dispun de intuiţii intelectuale, graţie cărora pot înţelege un adevăr cvasimistic, şi totuşi raţional. Hegel socotea că gîndeşte gîndurile lui Dumnezeu — ceea ce Kant ar fi respins din străfundul sensibilităţii sale filozofice. Această modalitate de a transgresa limitele a avut, cum o să vedem, consecinţe redutabile.

Hegel a construit un sistem grandios, al treilea mare sistem al filozofiei occidentale, după Aristotel în Antichitate şi Toma d'Aquino în Evul Mediu.

S-a născut la Stuttgart, fiu de funcţionar. Şi-a făcut studiile în acelaşi timp cu Schelling şi Hölderlin. După ce a fost o vreme preceptor, devine profesor la Universitatea din Jena, devenind curînd celebru. Era epoca romantismului german. Sistemul lui Hegel se prezintă ca o construcţie prodigioasă. Se vrea total, atotcuprinzător. În concepţia lui Hegel, o gîndire care nu înglobează totul nu poate fi adevărată. Prin aceasta, el se situează în opoziţie cu Kant, pentru care limitarea era una din condiţiile adevărului.

Hegel consideră că numai o gîndire totalizatoare poate viza adevărul. Dar cum e posibilă înţelegerea totalităţii? Potrivit propriei sale formulări, „tot ce e real este raţional şi tot ce e raţional este real". Cu alte cuvinte: el afirmă identitatea totală a realului cu raţionalul.

Evident, o asemenea afirmaţie nu poate fi direct „demonstrată". Este vorba mai degrabă, pentru Hegel, să ilustreze această formulă surprinzătoare. El a recurs, pentru aceasta, la numeroase date concrete. Construcţia sistemului hegelian nu seamănă deloc cu o filozofie descărnată, abstractă, pur intelectuală. El extrage din istorie o mulţime de fapte şi evenimente şi, situîndu-se în epoca sa, le pune în perspectivă pentru a face din ele materialele sistemului său. În măsura în care aceste date de fapt ajung să-şi găsească locul potrivit în sistemul conceput în prealabil, se poate considera că îi aduc confirmarea. Aşadar, nu este vorba aici nici de o dovadă existenţială, nici de una raţională. Şi totuşi, Hegel reuşeşte să supună gîndirii sale sistematice bogăţia datelor de fapt, consolidînd astfel înseşi premisele din care s-a născut sistemul.

Un sistem care, precum acesta, se bazează pe principiul: „Tot ce e real este raţional şi tot ce e raţional este real" se numeşte *sistem panlogic* (*pas*, în greacă, înseamnă „tot"; astfel, pentru panteism, „totul este Dumnezeu"; „panlogic" înseamnă că „totul este logic", conform raţiunii). Este o concepţie care exclude orice dualitate între „realitate" şi „raţiune".

S-ar putea crede, în consecinţă, că ne aflăm, cu Hegel, într-o situaţie parmenidiană. Vom vedea însă mai departe că, dimpotrivă, el a fost frecvent — şi pe drept cuvînt — apropiat de Heraclit.

Deocamdată, am constatat panlogismul său, o trăsătură foarte surprinzătoare a acestei filozofii; tot ce e real este raţional, tot ce e raţional este real. Dar trebuie să adăugăm îndată că Hegel situează chiar în centrul realităţii, ca şi în centrul raţiunii, ceea ce a trecut întotdeauna drept *negarea* raţiunii şi a logicii, şi anume *contradicţia.*

Pînă acum, am considerat tot timpul ceea ce este contradictoriu ca fiind contrar logicii. Cînd Heraclit se slujea de contradicţie pentru a descrie realitatea ca luptă a contrariilor, el se opunea oarecum regulii fundamentale a logicii — ceea ce Parmenide nu a scăpat prilejul să-i obiecteze. Parmenide afirma: nu se poate spune în acelaşi timp „Fiinţa este" şi „Nefiinţa este". Contradicţia este deci contrariul raţiunii, al *logos*-ului, al fiinţei înseşi. La Hegel, dimpotrivă, contradicţia ocupă o poziţie centrală, şi tocmai *graţie acestei contradicţii centrale* el îşi poate menţine *panlogismul*, care identifică realul şi raţionalul. Evident, aşa ceva nu poate fi gîndit decît printr-un proces, o dezvoltare, o devenire. La Heraclit, ne amintim, era vorba de o luptă, adică tot un proces. La Hegel, procesul este *istoria.* Se poate spune că în centrul sistemului hegelian se află o schemă de gîndire născută dintr-un simţ viu, ascuţit al istoriei.

Am întîlnit gînditori a căror reflecţie se inspiră dintr-un model de natură matematică — să ne gîndim la Platon, la pitagoricieni, la Descartes. Am întîlnit gînditori pentru care „ştiinţa" însemna în primul rînd fizica — este cazul lui Kant. Alţii par să se fi inspirat mai ales din biologie — Aristotel, de exemplu, cu reprezentarea unei dezvoltări cvasibiologice a fiinţei în ansamblul ei — sau Leibniz, cu monadele sale apetitive şi cu finalitatea sa. Hegel se inspiră din istorie. Şi se poate spune că unul dintre aspectele importante ale influenţei pe care a exercitat-o el asupra epocii moderne constă

în semnificaţia decisivă, poate chiar excesivă în unele privinţe, pe care a dobîndit-o istoria în gîndirea noastră.

Contradicţia, cum am văzut, trăieşte în centrul realului şi al raţionalului, „depăşirea" ei realizîndu-se prin procesul care se produce aici. Graţie contradicţiei şi prin intermediul ei, se petrece ceva, are loc un eveniment. Lucrul acesta pare la început greu de înţeles. Să vedem mai întîi schema pe care o urmează gîndirea hegeliană, în forma ei abstractă. Apoi vom vedea demersul ei mai substanţial.

Pentru a vedea clar structura acestei gîndiri, să imaginăm trei cercuri mari, apoi în fiecare dintre aceste cercuri trei cercuri mai mici, şi aşa mai departe, aproape la infinit. O atare schemă semnifică mai întîi că reflecţia lui Hegel se desfăşoară în formă de cerc, apoi că ea se desfăşoară după un ritm ternar, şi în sfîrşit că acest ritm ternar constituie o *triadă*, celebra triadă a lui Hegel care conţine *teza*, *antiteza* şi *sinteza*.

Să luăm un exemplu din *Logica* lui Hegel. Este vorba de o logică specială, nu de o logică formală, ca la Aristotel, sau aşa cum este ea practicată pînă în zilele noastre, ci de o *logică dialectică*. Vom vedea mai departe sensul pe care îl ia la Hegel cuvîntul „dialectică".

Logica sa dialectică se desfăsoară plecînd de la conceptul de fiinţă. Dacă acest concept trebuie să cuprindă întreaga fiinţă, el trebuie să poată fi aplicat la tot ce există. Tot ce există trebuie într-un fel să fie acoperit în mod adecvat de conceptul logic de fiinţă. Acest concept trebuie deci să se aplice atît unui măr, cît şi unui principiu sau unei judecăţi sau oricărui alt existent. Dar pentru ca acest concept de fiinţă să convină oricărui existent, pentru ca el să aibă — cum spune logica — această *extensiune* nelimitată, trebuie să fie lipsit de orice calitate sau determinaţie particulară. Într-adevăr, dacă ar avea în *comprehensiunea* sa cea mai neînsemnată proprietate particulară, nu s-ar mai aplica unui existent care nu are acea proprietate, ci poate o alta.

Pentru a fi universal, conceptul de „fiinţă" nu poate deci să comporte nici o calitate. Dar atunci, spune Hegel, fiinţa pură absolută, lipsită de calităţi, nu se deosebeşte cu nimic de *nefiinţă*. Fiinţa este identică cu nefiinţa; ce diferenţă poate să existe între fiinţă şi nefiinţă dacă fiinţa nu posedă nici o calitate? Ar avea poate calitatea de a exista? Nici măcar. Fiinţa pură, de pură logică, este contrariul nefiinţei, dar şi identică ei. Avem aşadar aici două cuvinte, dintre care unul reprezintă *teza*, celălalt *antiteza*, *negaţia* radicală a acestei fiinţe (teză) de către nefiinţă (antiteză) care nefiinţă pare totuşi a fi identică cu fiinţa. Înseamnă că pînă aici nu am atins încă nimic *real*. Prima *sinteză*, care ne face să aproximăm ceva real, este aceea care implică în ea în acelaşi timp fiinţa şi nefiinţa: aceasta este *devenirea*.

Prima triadă deci este fiinţa, nefiinţa, devenirea. De ce devenirea? Pentru că ea conţine în acelaşi timp fiinţa şi nefiinţa. A deveni înseamnă a trece de la una la cealaltă, de la fiinţă la nefiinţă şi de la nefiinţă la fiinţă. În cadrul devenirii, ceva se schimbă, ceva trece de la fiinţă la nefiinţă, şi ceva trece de la nefiinţă la fiinţă. Ceva se schimbă, aşadar: se întîmplă ceva. Există o istorie, un eveniment, un proces. Aceasta este prima triadă hegeliană.

O atare triadă — teză, antiteză, sinteză — se regăseşte pretutindeni în gîndirea lui Hegel; ea constituie, după el, *schema* fundamentală a *gîndirii*, şi deci a logicii. Dar tot potrivit acestei scheme fundamentale se actualizează devenirea reală.

Fiinţa este teza, nefiinţa antiteza. Între cele două se produce ceea ce el numeşte *negaţie*. Trebuie să înţelegem aici foarte exact rolul esenţial pe care-l atribuie Hegel, în sistemul său, *negativului*. Negaţia este activă şi creatoare, ea este motorul devenirii.

Am văzut că Hegel se situează în plină epocă romantică. Or, acest rol jucat de negaţie este profund romantic. Să ne amintim de celebra formulă a lui Goethe, din poemul său *Selige Sehnsucht*: „Mori şi devino". *Nu*-ul, negativul, distru-

gerea, moartea sînt resorturile prin care survine ceea ce trebuie să survină. Numai graţie negaţiei teza generează antiteza; numai graţie negaţiei teza şi antiteza se contopesc în sinteză, care este o dublă negaţie, negarea unei negaţii.

Un asemenea gînd poate fi numit „ontologic": el operează înăuntrul fiinţei. Se străduieşte, cu ajutorul negaţiei, să îmbrăţişeze procesul esenţial al vieţii fiinţei.

Trebuie să înţelegem acum de ce primele două concepte, fiinţa şi nefiinţa, sînt numite de Hegel „abstracte", în timp ce devenirea, această primă sinteză, este un concept concret.

El întrebuinţează aceste cuvinte într-un mod foarte special. Fiinţa şi nefiinţa sînt concepte abstracte în sensul etimologic al termenului „abs-tract", care înseamnă: izolat de..., separat de... Fiinţa este pentru Hegel un concept abstract pentru că este unilateral, exclusiv. Nu se pretează la nici o combinaţie cu altceva. Negaţia nu a pătruns încă aici. Antiteza sa, nefiinţa, este de asemenea un concept abstract, pentru că exclude din sine fiinţa, se menţine în izolarea sa sterilă. Devenirea, în schimb, este primul concept în care fiinţa şi nefiinţa se contopesc pentru a produce ceva nou. „Concret" vine de la *concrescere, concretum*, a creşte împreună, a se lega într-o creştere comună. Acest sens al „concretului" şi „abstractului" este foarte important pentru cine vrea să înţeleagă gîndirea lui Hegel.

Sper că se va fi înţeles acum eficacitatea creatoare a negaţiei lui Hegel. Dubla negaţie a dat naştere devenirii, care este primul concept concret. S-ar putea spune, potrivit schemei gîndirii hegeliene, că Heraclit îl „înglobează" pe Parmenide: lupta celor doi termeni contradictorii abstracţi generează sinteza concretă. De aceea, dialectica hegeliană a fost frecvent comparată cu cea a lui Heraclit.

Dar ce este această *dialectică*? Am întîlnit deja de mai multe ori acest termen, în special atunci cînd era vorba de Platon. Trebuie să înţelegem acum modul în care îl foloseşte Hegel. Pentru că în gîndirea acestuia — şi mai apoi în gîndirea marxistă — el joacă un rol fundamental.

Hegel numeşte *dialectică* ceea ce se produce în mişcarea triadei prin dubla negaţie. Am văzut că logica lui Hegel nu se conformează logicii formale a lui Aristotel şi aceleia a tradiţiei: la Aristotel, afirmaţia şi negaţia se opun static una celeilalte, şi între ele nu se produce nimic. Logica se desfăşoară astfel într-un univers static cum este cel al matematicilor pure, care nu comportă nici o devenire, nici o istorie. Logica lui Hegel, în schimb, este dialectică: ea implică un proces activ care permite, prin negaţie, „suprimarea" (*aufheben*) contradicţiei, care devine astfel *creatoare*, pe firul unei dezvoltări istorice care constituie într-un fel substanţa fiinţei.

Una din diferenţele fundamentale dintre Hegel şi Kant constă în aceea că, urmîndu-l pe Hegel, se accede la devenirea fiinţei, la procesul ontologic real, în timp ce conceptele kantiene alcătuiesc o structură care impune limite definitive, şi totodată ceva situat dincolo de aceste limite.

Filozofia lui Hegel se compune din trei mari părţi: 1. *Logica;* 2. *Filozofia naturii*; 3. *Filozofia spiritului.* În fiecare parte, există trei opere; în fiecare operă, pe cît posibil, trei cărţi; în fiecare carte, trei părţi; în interiorul fiecărei părţi, trei capitole; şi aşa mai departe. Această diviziune ternară nu este doar o metodă de expunere: ea caracterizează aici esenţa unei gîndiri, şi pentru Hegel ea corespunde esenţei fiinţei. Gîndirea lui Hegel nu face decît să se muleze după caracterul ternar al devenirii înseşi.

Am văzut că *Logica*, care se ocupă cu gîndirea pură, este gîndire a fiinţei, gîndire a nefiinţei, gîndire a devenirii. Trebuie deci să regăsim gîndirea în pura sa interioritate abstractă. Explorînd pura sa interioritate, gîndirea ajunge — dialectic — la negarea interiorităţii sale şi deci la exteriorizarea de sine, la *desfăşurarea ei în exterior.* Forma acestei „alte" dialectici a gîndirii este, pentru Hegel, natura în desfăşurarea ei. Aşadar, pentru el natura e tot gîndirea, dar gîndirea care a trecut prin negaţie. Aceasta e tema *Filozofiei*

naturii. Ideea îşi *neagă* interioritatea esenţială, se observă pe sine exteriorizîndu-se şi desfăşurîndu-se, ca natură, în spaţiu şi timp.

Aşadar, teza are interioritatea din *Logică.* Antiteza este exterioritatea din *Filozofia naturii.* Să vedem acum sinteza: *Filozofia spiritului.*

Filozofia spiritului. Ea are ca obiect gîndirea care, după o primă negare a interiorităţii sale, operată de desfăşurarea naturii în exterior, trece printr-o a doua negaţie şi revine astfel la interioritate: ea gîndeşte exterioritatea, şi prin aceasta o suprimă (*aufhebt*). Spiritul gîndeşte exterioritatea naturii şi astfel îi redă interioritatea. Dar aceasta nu e o simplă revenire la interioritatea iniţială: negarea negaţiei care s-a efectuat astfel are drept consecinţă faptul că spiritul, cînd se întoarce la sine în filozofia spiritului, s-a îmbogăţit cu dubla explorare şi dubla negare pe care le-a efectuat.

În această structură ternară a gîndirii hegeliene, există fără îndoială un element împrumutat din creştinism.

La prima vedere, acest sistem pare analog celui aristotelic. El îmbrăţişează totul şi prezintă o prodigioasă devenire; este evident totuşi că are o natură mult mai „istorică" decît sistemul lui Aristotel. Şi se distinge mai ales prin structura sa trinitară — structură omniprezentă care se impune oricărui existent, şi în primul rînd gîndirii. Oricare ar fi tema tratată de Hegel, structura ternară se impune ca esenţială.

La drept vorbind, cum am văzut deja, Hegel nu demonstrează ceea ce afirmă: el ilustrează schemele pe care le impune cu exemple concrete de tot felul luate din realitate. El dă o mulţime de detalii empirice, care îşi găsesc locul în marea schemă. (În majoritatea cazurilor, aceste detalii sînt lămuritoare, uneori ai totuşi impresia că Hegel forţează puţin lucrurile.)

Un exemplu. Regăsim, în *Filozofia istoriei universale,* inevitabila tripartiţie: istorie asiatică, istorie clasică, istorie creştină. *Teză:* istoria asiatică este epoca inegalităţii zdrobitoare dintre om şi Dumnezeu: omenirea este într-un fel strivită de divinitate. *Antiteză:* perioada greco-romană (nu pot

exista patru părţi — de unde: o perioadă numită greco-romană; e adevărat, Hegel îi consacră două expuneri succesive, dar ea constituie un singur moment al triadei sale): perioada greco-romană reprezintă o etapă de echilibru între oameni şi zei. *Sinteză*: era creştină, în care egalitatea şi inegalitatea sînt „suprimate" (*aufgehoben*) deopotrivă, într-un fel — adică: deopotrivă depăşite şi transpuse la un nivel superior, graţie lui Cristos, care este în acelaşi timp om şi Dumnezeu. Această epocă realizează sinteza tezei şi antitezei, datorită trecerii spiritului universal prin negarea uneia (inegalitate) şi a celeilalte (echilibru).

Am putea considera astfel filozofia lui Hegel în întregul ei ca un miraculos roman metafizic sau ca o biografie a subiectului ontologic pe care el îl numeşte *Idee* sau *Concept*. Trebuie să mai explicăm aceşti termeni. Hegel îi foloseşte în contexte diferite şi în moduri foarte diverse. Simplific: există la Hegel un fel de subiect nemăsurat şi puternic al întregii dezvoltări ternare despre care am vorbit. Am văzut mai înainte ce importanţă decisivă atribuise Kant subiectului. Filozofii idealismului german au profitat de această „cotitură" kantiană pentru a pretinde că se ridică într-un fel la nivelul lui Dumnezeu însuşi. Or, la Hegel, Ideea sau Conceptul este subiectul istoriei universale; cel care, parcurgînd toate triadele, toată logica, „devine" sau „survine". Există o fiinţă care este subiectul absolut al devenirii reale şi în acelaşi timp al dezvoltării raţionale.

Cînd am afirmat că Hegel vorbeşte oarecum în numele lui Dumnezeu, am avut în vedere credinţa lui că poate să ne expună biografia subiectului universal, adică în definitiv a lui Dumnezeu. Graţie jocului negaţiei şi contradicţiei suprimate şi depăşite (*aufgehoben*), *Dumnezeu*, la Hegel, *devine* şi în acelaşi timp *nu devine*. Dumnezeu este totodată subiectul devenirii universale *şi* eternul, neschimbătorul; iar mişcarea dintre aceşti doi termeni este, după Hegel, dialectică — în orice caz, se vrea dialectică. Că aşa ceva este „conceptibil" sau nu — este o altă chestiune. Sigur e că Hegel vrea să ne

amăgească şi să ne facă s-o credem. A treia parte a filozofiei hegeliene, după Logică şi Filozofia naturii, este aşadar *Filozofia spiritului.* Ea reprezintă ultima sinteză a sistemului. În Filozofia spiritului, natura, generată de gîndirea pură care îşi neagă propria sa interioritate, revine la interioritatea gîndirii care o gîndeşte. Departe însă de a fi, ca la început, gîndire săracă şi abstractă, această gîndire a dobîndit realitate, ea este acum „fiinţă", graţie drumului parcurs în exterioritate, trecerii sale prin dubla negaţie. Am văzut deja la Descartes că natura este domeniul exteriorităţii. La Descartes însă, acest „exterior" era separat de gîndire, atît de radical că nu se mai ştia cum mai este cu putinţă vreo legătură între întindere şi gîndire. Altfel este la Hegel. Căci dacă natura este domeniul exteriorităţii, ea este în acelaşi timp gîndire care trece prin negaţia de sine. Se înţelege deci că ea se poate întoarce la gîndire. Ca imperiu al exteriorităţii, natura este şi imperiul necesităţii, nu, desigur, în sensul lui Spinoza, ci în sensul determinismului, ca o cauzalitate necesară. În natura ca atare, nu există libertate. Spiritul, dimpotrivă, nu este decît interioritate. Cum totul există în spirit, înseamnă că spiritul nu mai este supus nici unei influenţe din afară. Rezultă că, dacă natura se caracterizează prin exterioritate, iar spiritul prin interioritate, spiritul este libertate absolută. Spiritul ca atare — nu spiritul cutărei fiinţe individuale —, spiritul ca subiect universal este libertate absolută. Dar această libertate absolută a spiritului este negată în natură de necesitatea care o guvernează. În natură, nu există, aşadar, decît o libertate virtuală. Regăsim aici terminologia lui Aristotel. Există oarecum o libertate virtuală, o libertate potenţială, în pura necesitate a naturii. Dacă această necesitate poate fi negată, ea se deschide libertăţii absolute a spiritului.

Hegel descrie acest proces astfel: spiritul, care la început este liber doar în potenţă, devine liber în act în măsura în care se angajează în natură pentru a acţiona aici în mod efectiv, deci „real" (*wirklich*). Regăsim aici cuvîntul *Wirklichkeit,* despre care am vorbit deja. El vine de la *wirken,* care

înseamnă „a produce printr-un act un efect real". Astfel, spiritul care acţionează în natură gîndind natura *neagă* într-un fel exterioritatea lucrurilor naturale finite, le suprimă şi le depăşeşte, înglobîndu-le în propria sa libertate infinită.

Este momentul să explicăm un cuvînt pe care l-am folosit deja de mai multe ori şi care ia la Hegel un sens foarte special: verbul *aufheben*. Acest verb are un dublu sens simultan: el înseamnă atît „suprimare", cît şi „conservare la un nivel superior". Prin negaţie, natura este *aufgehoben*, „suprimată" ca exterioară, dar nu în întregime: ceva din ea este „salvat", „conservat", „transformat într-o realitate superioară" în interioritatea spiritului.

Repetăm: spiritul nu distruge natura, ci exterioritatea ei, pentru a face din ea altceva, care poate să devină interior. Un exemplu: să considerăm o lege naturală care se aplică la un mare număr de fenomene. Relaţia cauzală determinantă din natură este cu totul exterioară. În lege, ea este totuşi interiorizată într-o relaţie necesară care aparţine de-acum naturii infinite a spiritului. Natura nu este distrusă, ea continuă să existe, dar spiritul a interiorizat-o oarecum, i-a absorbit exterioritatea pentru a face din ea o relaţie dizolvată în infinitatea lui. În acest mod realizează Dumnezeu un infinit real, complet în sine — prin opoziţie cu ceea ce Hegel numeşte „infinitul rău" (*schlechte Unendlichkeit*), prin care înţelege infinitul golit de sens, linia dreaptă nesfîrşită (prin opoziţie cu cercul care se închide asupră-şi) care corespunde schemelor naturii.

Vedem astfel că spiritul se manifestă printr-un act care „suprimă şi depăşeşte" (*aufhebt*) finitul pentru a-l transforma în infinit. El face ca finitul să treacă prin negarea exteriorităţii sale. Este un drum asemănător faimosului *Stirb und Werde!* („Mori şi devino!").

Natura se întoarce astfel, prin negaţie, la interioritatea spiritului.

Spiritul va avea şi el o istorie metafizică, şi aceasta comportă, bineînţeles, trei etape, trei „momente": *spiritul subiec-*

tiv, spiritul obiectiv şi *spiritul absolut.* Spiritul obiectiv este evident negaţia spiritului subiectiv, iar negaţia ambelor, întrucît rămîn opuse în abstracţia lor, se realizează în conceptul total, concret, final, care este *spiritul absolut. Spiritul subiectiv* e spiritul la primul său nivel, aşa cum este el atunci cînd emerge din natură pentru a reveni la sine. Această emergenţă la rîndul ei comportă trei niveluri: *sufletul, conştiinţa, raţiunea.*

Sufletul constituie primul nivel: spiritul este încă unit cu trupul. Faptul că sufletul se poate uni cu trupul nu prezintă nici o dificultate specială în filozofia lui Hegel, deoarece trupul, după el, este gîndire exteriorizată, care şi-a pierdut interioritatea.

La al doilea nivel, *conştiinţa*: sufletul *neagă* unitatea sa cu trupul, se distanţează, ca să poată gîndi în mod separat realitatea sa şi pe cea a trupului. Această întoarcere asupră-şi generează conştiinţa. În concepţia lui Hegel, conştiinţa este certitudinea de sine a sufletului. Regăsim aici teza (sufletul) şi antiteza (conştiinţa). Conştiinţa se opune naturii şi se desprinde de ea.

La al treilea nivel al spiritului subiectiv se află, în sfîrşit, *raţiunea.* Raţiunea este spiritul care a actualizat sinteza celor două niveluri precedente şi care, după ce a rezolvat contradicţia dintre spirit şi natură, a ajuns la certitudinea că spiritul şi natura constituie o unitate. Acesta e nivelul cel mai înalt al spiritului subiectiv care, prin negaţii şi contradicţii, a devenit conştient de identitatea termenilor puşi în joc de procesul dialectic, descoperind astfel unitatea spiritului şi naturii.

Să ne ocupăm acum de *spiritul obiectiv.* El îşi sporeşte pentru mine importanţa pe măsură ce reflectez asupra lui.

Spiritul obiectiv nu mai este sufletul care spune „eu", nici conştiinţa, nici raţiunea care, şi ele, spun „eu". Spiritul obiectiv este un fel de lume reală creată de spirit şi care invadează lumea lucrurilor. Este vorba de lumea a tot ce se raportează la drept. Ce e dreptul? Dreptul, spune Hegel, este

o lume unde stăpîneşte un soi de voinţă difuză. Nu este nici lumea naturii, nici subiectivitatea eului. Este obiectiv ca şi natura, este prezenţa obiectivă a unei voinţe colective, a unei raţiuni a societăţii. Dreptul nu este o gîndire subiectivă, el se găseşte în cărţi, coduri, ansambluri de legi, el ne împresoară, există independent de orice realitate individuală. Să considerăm, de exemplu, un text juridic: el îi angajează în mod obiectiv pe toţi juriştii, nu depinde de vreo adeziune individuală, nu are nimic personal: aparţine unei lumi spirituale care există în mod obiectiv.

În această lume a dreptului, Hegel distinge iarăşi trei niveluri: primul este cel al *dreptului abstract*, care asigură fiecărei fiinţe omeneşti posibilitatea de a dispune după placul său de ceea ce posedă. Cum? Graţie unui *contract* în care se exprimă voinţa generală de a garanta acest drept fiecărui cetăţean. Acest drept este numit „abstract" pentru că nu este fixat decît printr-un tratat; dacă se impune, o face în obiectivitatea sa unilaterală, iar dacă este violat, această negaţie se numeşte crimă. Dreptul abstract corespunde astfel cu ceea ce numim „drept" în sensul pur juridic al acestui termen. Este dreptul nesusţinut încă de o moralitate şi a cărui validitate nu-şi află temeiul decît în afara subiecţilor personali.

Acesta e primul nivel al spiritului obiectiv. Să-l vedem acum pe al doilea. Întrucît primul aparţine obiectivităţii exterioare, al doilea nu poate să rezulte decît din negarea acestei exterioriăţi. Este vorba în acest caz de *moralitate*. Moralitatea este spiritul care reflectează asupră-şi, se retrage din obiectivitatea dreptului pentru a descoperi în sine fundamentul dreptului universal, izvorul sensului său. Nu este vorba de o prescripţie sau alta, de un pact sau altul, ci de sensul însuşi al unui pact, de ceea ce întemeiază validitatea oricărui contract: aceasta e moralitatea.

După cum se observă, dacă dreptul nu ar avea decît o realitate obiectivă, el nu s-ar putea niciodată impune prin altceva decît prin constrîngerea fizică. Dar prin aceasta n-ar mai fi un drept. Trebuie aşadar ca dreptul obiectiv să dispună

pe de altă parte de un soi de rădăcină subiectivă, grație căreia are un sens și se face recunoscut. Nu este vorba deci aici de conținutul dreptului, ci de sensul lui, de ceea ce îi constituie și impune validitatea. E ceea ce Hegel numește moralitate.

Dar, pentru ca la al treilea nivel spiritul obiectiv să poată realmente desfășura aceste efecte aplicînd concret dreptul obiectiv, nu este de-ajuns să-i fie recunoscute temeiul și sensul în moralitate; trebuie și ca acest drept obiectiv să aibă un conținut determinat. Hegel numește acest conținut determinat — acest al treilea nivel — *realitate morală și socială*. Ea este alcătuită din ansamblul legilor și instituțiilor politice, moravurilor, regulilor, formelor și modelelor care structurează o societate dată. Or, acest ansamblu nu este universal.

Așadar, pentru ca spiritul obiectiv să se actualizeze efectiv într-o societate, sînt necesare trei niveluri: cel al dreptului abstract (obiectiv), cel al moralității (subiective) care conferă celui dintîi universalitatea sa și, în fine, sinteza concretă a acestora în *realitatea morală și socială*.

Hegel a spus: „Soarele și luna au mai puțină influență asupra noastră decît forțele morale și sociale." Sîntem de acum departe de marea tradiție clasică, după care o mare personalitate impune exemplul său absolut independent de locul, timpul și istoria în care se situează. În viziunea hegeliană, sîntem cufundați în istorie și societate. Și, după Hegel, așa va continua omul modern să se conceapă.

La al treilea nivel al spiritului obiectiv, unde domnește realitatea morală și socială, Hegel deosebește iarăși trei niveluri.

Primul nivel este cel al *familiei*: ea este aceea care înalță ființele individuale, dincolo de hazardul pasiunilor, pînă la recunoașterea necesității pe care o impune educația copiilor.

Al doilea nivel este cel al *societății cetățenilor* ca sistem organizat de indivizi asociați exterior pentru a-și satisface nevoile. Avem de-a face aici cu întreaga organizare a meseriilor, a vieții economice, pe scurt a tot ce este realmente indispensabil pentru supraviețuire. În timp ce unitatea fami-

liei se bazează pe sentimente, în societate este vorba de satisfacerea nevoilor exterioare şi obiective ale oamenilor.

La al treilea nivel, întîlnim sinteza celor două niveluri precedente: afectivitatea familială şi necesităţile pe care le impun socialmente nevoile oamenilor se unesc, prin dubla negaţie, pentru a forma *statul.*

În concepţia lui Hegel, statul este într-un fel încununarea întregii dezvoltări istorice. El are convingerea că statul este cel care garantează că istoria universală îşi va realiza vocaţia finală, anume actualizarea libertăţii.

Statul este la Hegel o esenţă, de felul aceleia care ne îngăduie să spunem famili*a*, societate*a*. De altfel, statul constituie sinteza familiei şi societăţii civile. El înglobează latura afectivă a familiei, dar respinge particularismul său egoist; în acelaşi timp, înglobează societatea civilă, îi dă sens şi orientare; prin voinţa şi libertatea sa îi arată calea. Statul este aşadar pentru Hegel o realitate substanţială, el este în definitiv raţiunea care caută să se actualizeze într-o comunitate umană. Oamenii trebuie să participe la viaţa statului — altfel sînt lipsiţi de realitate, nu se actualizează. (În această privinţă, ne amintim, stoicii gîndeau la fel.)

Potrivit filozofiei hegeliene a istoriei, sensul istoriei, adică semnificaţia şi direcţia sa, rezidă în progresul spiritului care devine din ce în ce mai conştient de libertatea sa, prin organizarea unui stat bazat pe participarea cetăţenilor.

Aceasta este, în esenţă, teoria hegeliană a statului. S-a abuzat de ea de mai multe ori, prin diversele forme de idolatrizare a statului, dar nu aceasta era intenţia lui Hegel. Trebuie să recunoaştem totuşi că doctrina sa se pretează cu uşurinţă la asemenea abuzuri.

Ajungem acum la nivelul *spiritului absolut.*

Spiritul absolut este spiritul care, prin intermediul omenirii, revine la interioritatea sa cea mai bogată şi mai profundă: adică la o interioritate care păstrează în sine cît mai mult posibil natură. Natura se menţine, suprimată, conser-

vată, depăşită (*aufgehoben*) de-a lungul tuturor negaţiilor, în interioritatea spiritului care se întoarce la sine.

În interiorul spiritului absolut, găsim trei niveluri: al *artei*, al *religiei* şi al *filozofiei*.

Cum putem concepe că arta şi religia constituie o teză şi o antiteză?

Arta este, după Hegel, o reprezentare exterioară a absolutului. În religie, în schimb, absolutul devine experienţa lăuntric trăită; şi sinteza exteriorului şi lăuntricului se realizează în filozofie, care înţelege absolutul prin gîndirea pură.

Să vedem aşadar mai întîi *arta*, ca reprezentare exterioară a absolutului. Hegel deosebeşte trei mari etape. Prima o constituie *arta simbolică*, cea a Orientului şi Egiptului. Forma proprie acestei arte este, după Hegel, arhitectura. De ce „artă simbolică"? Pentru că opera de artă, adică monumentul, manifestă un aspect al divinităţii, dar nu divinitatea însăşi. Distanţa dintre divinitate şi oameni este prea mare. În acest stadiu al istoriei, pe care Hegel o numeşte *orientală*, prăpastia dintre divinitate şi oameni este atît de mare, încît nici o reprezentare nu îngăduie omului s-o treacă. Tocmai de aceea, arta unei asemenea epoci nu poate fi decît simbolică; şi tot de aceea ea se manifestă în mod esenţial în arhitectură, care nu trebuie să-i reprezinte pe zei.

A doua etapă este cea a *artei clasice*, care s-a afirmat la greci. Aici se stabileşte un anumit echilibru între oameni şi zei, o armonie între oameni aşa cum sînt ei şi simţul lor al absolutului, care este readus oarecum la măsura omenească. În consecinţă, în stadiul clasic arta esenţială devine sculptura. Sînt sculptate în piatră figuri care, deşi au o formă omenească, îi reprezintă pe zei. Se face însă simţită o lipsă. În aceste reprezentări, absolutul se pierde. În stadiul simbolic, el se impunea dincolo de orice măsură; în stadiul clasic, tocmai măsura se impune în mod excesiv.

Sinteza celor două stadii dă naştere *artei creştine*. Absolutul este reprezentat aici, dar ca transcendenţă care transpare prin reprezentare. Artele caracteristice acestei a treia pe-

rioade sînt pictura, muzica şi poezia. Operele pictorilor, muzicienilor şi poeţilor se pot impregna de transcendenţă şi de caracterul său divin, fără a exclude totuşi putinţa de a o reprezenta.

Al doilea nivel al spiritului absolut este *religia*. Ea exclude orice reprezentare exterioară. Rămîne doar o stare interioară sau o mişcare a sufletului care, înălţîndu-se pînă la Dumnezeu, resoarbe, ca să zicem aşa, în el toate formele sensibile.

În sfîrşit, al treilea şi ultimul nivel al spiritului absolut este *filozofia*. Hegel considera, desigur, propriul său sistem filozofic drept încununarea filozofiei spiritului, deoarece „suprimă strămutîndu-le" (*aufhebt*), graţie negaţiilor active din toate triadele, orice unilateralitate abstractă, deschizînd astfel calea dialectică ce permite spiritului absolut să revină la sine prin gîndirea pură şi să se facă astfel înţeles. Gîndirea filozofică aşa cum o desfăşoară Hegel concepe ca necesare toate etapele anterioare ale dezvoltării: necesitatea artei, necesitatea religiei — dar ea le depăşeşte şi desăvîrşeşte.

Este adevărat că în filozofia lui Hegel raţiunea se încununează pe sine. Într-un fel însă, ea este aici mai mult decît raţiunea. În vederile lui Hegel, acest sistem prodigios era hărăzit să desăvîrşească semnificaţia istoriei universale a omenirii şi să gîndească din nou gîndurile care au fost ale lui Dumnezeu înainte de Creaţie. Această filozofie grandioasă a exercitat o influenţă pe care n-am putea-o exagera; o mai exercită şi în zilele noastre. Şi totuşi — nu este aici decît un paradox aparent —, ca sistem, ea nu a putut fi „locuită" decît de către Hegel. Fără îndoială, aşa se întîmplă: cu cît un sistem este construit pentru a îmbrăţişa toate realităţile, cu atît este el mai puţin locuibil de către altcineva decît autorul său.

Să luăm un exemplu: pentru Hegel *istoria* se încheie cu epoca sa. I s-a reproşat frecvent acest lucru. Cînd îmbrăţişezi cu privirea istoria spiritului universal aşa cum o descrie el sub toate aspectele sale, trebuie să constatăm că orice dez-

voltare dialectică — fie că este vorba de structuri statale, de artă, religie sau filozofie — îşi află culmea, desăvîrşirea, în epoca sa, în ţara sa, în opera sa. S-a spus că filozofia lui Hegel este o gîndire fără viitor — şi este adevărat. El spune, de pildă, într-un pasaj din *Filozofia istoriei*, că America, în calitatea ei de ţară a viitorului, nu prezenta interes. El era totuşi de părere, fără îndoială, că rămîn încă multe lucruri de îmbunătăţit, de realizat; dar, la nivelul principiilor, totul este înfăptuit.

Aceasta este, desigur, o gravă limitare privind semnificaţia operei sale, pentru că nimeni de-acum nu se poate instala în ea. Pe de altă parte, cred totuşi că această limitare este o probă de autenticitate: fără ea, necesitatea dialectică a gîndirii sale l-ar fi constrîns să facă pe profetul. E adevărat, el voia să regîndească gîndurile lui Dumnezeu — dar în timpul vieţii sale, în raport cu o realitate pe care o cunoştea. El nu s-a angajat în abstracţiile unor peisaje istorice viitoare, în afara realului. El nu a avut, literalmente, decît un singur punct de vedere: acela unde se afla. În termeni leibnizieni: monada Hegel reflectă în mod autentic universul istoric din locul unde e situată. E un semn de autenticitate dacă Hegel s-a mulţumit în principiu cu această limitare în sine absurdă, care îl obliga să nu considere întreaga istorie universală decît pînă în vremea sa şi să nu ia în consideraţie nimic dincolo de această perioadă. Era singura posibilitate onestă dacă voia să construiască un sistem total ca acesta.

El nu a fost aşadar un filozof al viitorului, şi totuşi ne referim mereu la el, tocmai în materie de sisteme politice. Cum se explică acest lucru? Poate că funcţia esenţială a lui Hegel a fost aceea de a provoca reacţii la sistemul său. Vom vedea îndată că numeroşii săi succesori au fost foarte diferiţi şi că nu îi putem înţelege altfel decît plecînd de la reacţiile violente la sistemul hegelian.

Acest sistem este atît de prodigios, de global, de total, încît cei care l-au înţeles cel mai bine i s-au opus cel mai violent şi au descoperit astfel calea lor originală. Proces ce

se regăseşte de altfel şi în explicarea lui Hegel plecînd de la Kant.

Încă o remarcă, pentru a încheia: Hegel a realizat această operă surprinzătoare, cu multipla sa arhitectură ternară atotcuprinzătoare — Logică, Natură, Spirit — într-o viaţă destul de scurtă. A murit la şaizeci de ani. Puterea sa de muncă, rapiditatea cu care îşi elabora operele sînt neverosimile. Astfel, a scris *Fenomenologia spiritului*, fără îndoială cea mai genială lucrare a sa, în cîteva săptămîni.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

AUGUSTE COMTE
(1789-1857)

Sistemul lui Hegel este fără îndoială ultimul care impresionează printr-o asemenea monumentalitate. Şi alţii după el, desigur, au încercat să regîndească gîndurile lui Dumnezeu şi să descopere cheia universului, ca şi a istoriei omeneşti. La ei însă, rigiditatea unei simplificări excesive, pretenţiile dogmatice sau pur şi simplu cedarea în faţa unor inspiraţii arbitrare şi fantastice sînt imediat vizibile. Se pare că progresele ştiinţelor particulare, obţinute graţie specificităţii şi diferenţierii simbolurilor şi metodelor lor, condamnă de acum înainte la eşec orice tentativă de discurs asupra totalităţii, ca şi cum singurul limbaj posibil rămînea cel al nostalgiei şi rupturii.

Şi totuşi, nostalgia totalităţii este mereu prezentă. De aceea, Hegel continuă să-i fascineze pe filozofii în viaţă, care nu contenesc să-i interpreteze operele. Ei nu găsesc nicăieri altundeva o textură atît de inepuizabilă de simţ istoric şi transcendenţă eternă, de necesitate şi speranţă activă, de gîndirea cea mai abstractă şi trăitul cel mai concret, de magie şi raţionalitate.

Ne vom ocupa acum de gînditori de mai mică anvergură, dar care au încercat, fiecare în felul său, în epoca ştiinţei şi fiind ei înşişi fascinaţi de cunoaşterea ştiinţifică, să continue şi să înnoiască efortul reflecţiei filozofice.

Să vorbim mai întîi despre un gînditor francez, născut în anul Revoluţiei franceze, care a trăit în prima jumătate a secolului al XIX-lea: Auguste Comte. El a fost fondatorul a ceea ce s-a numit *Şcoala pozitivistă*. Azi, acestui termen de „pozitivist" i se dă adeseori o nuanţă peiorativă: cînd îl califici pe cineva drept „pozitivist pur", vrei să spui că nu s-a

eliberat încă de o credinţă excesivă, naivă în puterea ştiinţei şi că a rămas dependent de aceasta aşa cum se întîmpla în secolul al XIX-lea.

Pînă nu foarte demult însă, acum aproximativ cincizeci de ani, pozitivismul părea să domine definitiv întregul sistem universitar francez. Bergson, de pildă, cînd şi-a conceput filozofia duratei pure şi a intuiţiei, a trebuit să lupte din toate puterile împotriva curentului.

Şi în zilele noastre, pozitivismul continuă să domine în cele mai diverse domenii, suscitînd de altfel, ca reacţie, numeroase dezvoltări iraţionale şi arbitrare din gîndirea contemporană, plictisită de banalitatea şi literalitatea interpretărilor sale. Pozitivismul actual tinde înainte de toate să prezinte ca fiind de-acum perimată orice formă de metafizică şi să-i substituie ştiinţa, doar ea legitimă în viitor.

Cînd ne-am ocupat de raţionaliştii din secolul al XVII-lea — Descartes, Spinoza, Leibniz —, atrăgeam atenţia asupra faptului că dacă azi raţionalismul ne pare adesea banal şi lipsit de adîncime este pentru că nu se înţelege bogăţia sensului său originar. În acel timp, credinţa în raţiune, iubirea de lumina ei, gustul evidenţei raţionale făceau corp comun cu respectul religios. Găsim la Auguste Comte ceva analog — deşi la un cu totul alt nivel —, dar uimirea sa vizează nu atît raţiunea eternă, cît progresul ştiinţelor în decursul istoriei. Era plin de admiraţie şi entuziasm faţă de certitudinea ştiinţifică, de claritatea ipotezelor, de verificarea lor şi de rezultatele incontestabile. Conta pe viitorul ştiinţei. Era convins că explicaţia ştiinţifică îşi va extinde din ce în ce mai mult domeniul şi că va sfîrşi prin a îngloba aproape tot cîmpul experienţei. Mai mult: cînd vom fi capabili să explicăm totul, o să ajungem să dorim ca lucrurile să se petreacă întocmai cum le-ar fi dezvăluit ştiinţa. Ştiinţa este aşadar pentru Comte nu doar o cunoaştere, ci şi o adeziune la cunoaştere şi la lumea astfel cunoscută.

Comte admira şi era ataşat de univocitatea şi certitudinea promise de viitorul ştiinţei. El spunea că istoria ştiinţelor

este biografia inteligenţei. Aceasta înseamnă că, atunci cînd facem din diversele ştiinţe, în ordinea în care s-au constituit, obiectul studiului nostru, acest studiu nu se referă doar la obiectele ştiinţelor particulare, dar şi la dezvoltarea, devenirea şi viitorul inteligenţei înseşi. A studia ştiinţele înseamnă a ne studia pe noi înşine — desigur, nu în sens socratic, ci în calitate de cercetători originali. Lucrarea cea mai cunoscută a lui Auguste Comte, *Cursul de filozofie pozitivă*, a fost publicată între 1830 şi 1842. „Pozitiv" nu are aşadar la el deloc sensul de contrar „negativului", ci de contrar „speculativului": o teorie este „pozitivă" atunci cînd se întemeiază în mod ştiinţific pe fapte. O „filozofie pozitivă" trebuie să nu prezinte nici o urmă de metafizică şi să se ocupe doar de o clarificare a faptelor şi legilor. *Cursul de filozofie pozitivă* dezvoltă astfel o filozofie care se bazează numai pe fapte şi legi, care nu se interesează de nimic altceva şi nu admite nimic altceva.

Şi totuşi, Auguste Comte cunoaşte mirarea filozofică. El se miră de pluralitatea, de diversitatea şi mai ales de succesiunea ştiinţelor. O întreagă serie de ştiinţe s-au dezvoltat succesiv, şi pot fi deosebite etape în dezvoltarea fiecăreia dintre ele. Aceste etape, această diversitate provoacă la început mirarea, apoi cercetarea, şi în sfîrşit explicaţia lui Auguste Comte.

În fiecare domeniu al dezvoltării ştiinţifice, se constată *trei moduri* diferite de explicaţie, care se succed. (După cum se observă, ca şi la Hegel, istoria intervine la Comte într-un punct decisiv — deşi sensul său este aici cu totul diferit. Este vorba, la Comte, de istoria ştiinţelor, nu de istoria „conceptului" sau a „spiritului universal" ca subiect unic, etern şi totuşi istoric.) Comte studiază devenirea înţelegerii ştiinţifice, aşa cum se manifestă ea de-a lungul etapelor progresului ştiinţific. Dar este esenţial să înţelegem bine că în secolul al XIX-lea întreaga gîndire este pătrunsă de istorie. Astăzi, fiecare vorbeşte de istorie, dar puţini sînt cei care doresc să ştie ce s-a petrecut concret în decursul istoriei. Altfel era pe atunci.

Care sînt cele *trei moduri de explicaţie* în ştiinţe? Fiecare ştiinţă, consideră Comte, trece la început printr-o stare pe care el o numeşte *teologică*; urmează a doua stare, numită *metafizică*, şi în sfîrşit a treia, starea *pozitivă*.

Starea teologică este aceea în care faptele şi evenimentele sînt explicate prin factori teologici, adică supranaturali, legaţi de divinitate. La rîndul ei, starea teologică se divide, după Comte, în trei faze. În prima fază, obiectele înseşi sînt concepute ca însufleţite, ele sînt oarecum personificate. Cursul lucrurilor se explică atunci printr-o spontaneitate cu care sînt înzestrate obiectele. Este ceea ce Comte numeşte *fetişism*. Aşa se prezintă cea dintîi metodă la care a recurs omul ca să-şi satisfacă nevoia de înţelegere.

În a doua fază a stării teologice, obiectele sînt private de spontaneitatea lor vie. Ele devin pasive şi se lasă dominate din afară de divinităţi invizibile. Aşa este, de pildă, tipul de explicaţie al grecilor, pe care Auguste Comte îl numeşte *politeist*.

În faza a treia a stării teologice, factorul activ la care recurge explicaţia se separă şi mai mult de obiecte. Cursul evenimentelor nu mai depinde de o pluralitate de zei — a căror intervenţie rămîne mai mult sau mai puţin ascunsă —, ci de un singur zeu. Aceasta este explicaţia *monoteistă*.

Aşadar, în cursul stării teologice, se succed *tipurile de explicaţii fetişiste, politeiste şi monoteiste*.

Starea teologică este urmată de *starea metafizică*. Devenirea fenomenelor nu mai este explicată prin propria lor spontenaitate sau prin fiinţe superioare care le mînuiesc din afară: ea se supune de-acum unor *abstracţii*, considerate ca reale. Ne-am putea gîndi aici la „calităţile oculte" din Evul Mediu. Acestea sînt sufletele, esenţele, energiile, forţele, principiile. Ne putem întreba dacă nu mai găsim, în unele teorii ale fizicii clasice, abstracţii de acest gen, despre care sîntem incapabili să spunem cu precizie ce sînt, dar care, la un anumit nivel de dezvoltare al unei ştiinţe, pot avea, un timp, utilitate euristică. Această a doua stare durează, după Comte, pînă la sfîrşitul Evului Mediu.

A treia stare, care domină ştiinţa încă de la sfîrşitul Evului Mediu, este acea în care explicaţia trebuie să fie *pozitivă*: aceasta nu mai apelează nici la spontaneitatea lucrurilor, nici la factori divini, ci se mulţumeşte să constate prin observaţie succesiunea constantă a anumitor fenomene determinate şi să stabilească astfel legile imuabile ale devenirii lor. Explicaţia pozitivă se bazează deci pe legile constante care leagă fenomenele între ele pe firul succesiunii lor. În istoria fiecărei ştiinţe regăsim, după Auguste Comte, aceste trei stări. Diversele ştiinţe se nasc în epoci diferite, dar fiecare din ele parcurge aceste trei stări în cursul istoriei sale.

Fiecare ştiinţă nouă, consideră Comte, implică ştiinţa precedentă. El a încercat să stabilească între ele o ordine totodată cronologică şi sistematică: ele se dezvoltă succesiv, de la cele mai simple la cele mai complexe.

Există mai întîi ştiinţele abstracte: aritmetica, urmată de mecanică, după care se dezvoltă, graţie aritmeticii şi mecanicii, astronomia; apoi, graţie ştiinţelor precedente, fizica; şi, graţie fizicii, chimia; şi, graţie fizicii şi chimiei, biologia. La sfîrşit, ştiinţa întreprinde studiul celui mai complex obiect, care este, după Comte, societatea — de unde, în sfîrşit, fizica socială, care ar putea fi numită şi „sociologie". În acest fel se desfăşoară, în linie dreaptă, fără ruptură, progresul continuu al ştiinţelor.

Pe măsură ce ştiinţele devin mai sigure de ele, explicaţiile teologice şi metafizice cedează locul legilor pozitive. Şi este evident că în epoca lui Auguste Comte dezvoltarea statisticii avea să favorizeze în mare măsură concepţia unei sociologii ca „fizică a societăţii": în loc să dea fenomenelor sociale o interpretare metafizică, ele puteau fi de-acum exprimate în legi cantitative.

Se observă spre ce tinde o asemenea evoluţie: istoria se contopeşte cu ştiinţa. Vom mai vorbi despre această osmoză în legătură cu Marx; dar ea se realizează deja la Auguste Comte.

Un exemplu: Comte subliniază faptul că numărul crimelor şi delictelor urmează anumite curbe statistice — se ştia

deja de pe atunci acest lucru —, ceea ce înseamnă că delictele şi crimele se supun unor legi sociale. Este posibil ca Auguste Comte să nu fi sesizat importanţa filozofică a unei asemenea ipoteze.

Trebuia deci elaborată acum, considera Comte, o morală socială întemeiată ştiinţific, o cunoaştere a binelui social ca ştiinţă pozitivă. Contrar a ceea ce se învaţă tradiţional la o primă lecţie de filozofie, anume că nu este *niciodată* posibil să stabileşti ce este binele plecînd de la datul empiric, aici este vorba tocmai de a întemeia binele pe un element empiric, sau mai precis pe legile „fizicii sociale". Cum, pe de altă parte, legitatea socială stăpîneşte, ca şi legitatea naturii, peste toate fenomenele respective, nu există în cele din urmă decît o singură măsură pentru întreaga realitate pozitivă, inclusiv binele moral. Este vorba deci de a clădi o morală socială care să fie în acelaşi timp o morală pozitivă. Ceea ce înseamnă să laşi ştiinţa să înglobeze — sau să resoarbă — morala.

Dar în acea epocă admiraţia pentru spiritul ştiinţific era atît de puternică, încît proiectul lui Comte de a elabora o morală socială care să se impună ca ştiinţă pozitivă trebuia să apară ca o încununare a cercetărilor umane: o ştiinţă pozitivă a deciziilor morale.

Comte considera însă că această ştiinţă pozitivă nu exista încă. Era pe cale de a se naşte şi el nu putea să-i indice decît premisele şi virtualităţile. Filozofia pozitivă trebuia să devină sinteza sistematică a întregii cunoaşteri omeneşti, atît teoretice — în sens kantian —, cît şi practice. Ne amintim de ruptura radicală pe care o stabilise Kant între raţiunea pură teoretică şi raţiunea practică — aceasta din urmă consacrîndu-se absolutului; o ruptură severă, fără trecere, nici tranziţie, fără nici o confuzie posibilă — deşi e drept că cercetarea teoretică era călăuzită de aceeaşi voinţă de adevăr ca şi raţiunea practică. La Comte însă avem o osmoză: la început există experienţa; apoi, plecînd de la fapte observate, legile; legile fac posibilă cunoaşterea cursului realului, chiar şi în domeniul oamenilor şi al societăţii. Metafizica nu mai

are deci nici o funcţie, nici un obiect. Tot ce constituia pînă acum obiect al metafizicii poate în mod virtual — dar nu încă actual — să devină obiect al ştiinţei. Auguste Comte credea că a eliminat definitiv metafizica, de acum depăşită.

Toate acestea nu l-au împiedicat totuşi să elaboreze o doctrină politică şi socială în care se constată o combinaţie de pozitivism şi intenţii umanitare. Comte nu se teme să se folosească de tot ce poate sluji planurilor sale, apelează la emoţii, la stări subiective. Viaţa subiectivă, ce-i drept, are şi ea o existenţă empirică, şi sentimentul religios, la rîndu-i, trebuie să fie recunoscut ca o dată de fapt. Comte constată că oamenii resimt nevoia unui cult. Această nevoie nu este pentru el un obiect de studiu oarecare, pe care să-l cerceteze de la distanţă, ca un pozitivist ce este. Nu, el şi-o însuşeşte. Conceptul de „fenomen", atît de riguros la Kant, devine mai nesigur la Comte; el se amestecă cu nevoia unei practici religioase, cu nostalgia unei mari Fiinţe înglobante.

De aceea, nu este uşor să înţelegi realmente acest sistem în unitatea lui filozofică.

Dar, aşa cum am remarcat deja, şi empiriştii englezi, care voiau să rămînă strict în limitele experienţei, au sfîrşit prin a acorda un loc decisiv dimensiunii religioase, clădind pe progresul uman cele mai mari speranţe. Există astfel un idealism moral specific, propriu empiriştilor. Am subliniat deja la Lucreţiu această credinţă în progresul oamenilor. Regăsim deci din nou această asociere a unui empirism care s-ar dori riguros cu nevoia de a crede în progres, de a-l idealiza, de a purcede pe calea întîlnirii unei mari Fiinţe divine. Se face aici o experienţă ciudată: experienţele intim trăite se impun la nivelul faptelor psihologice — fie şi pe seama rigorii doctrinale a sistemului.

KARL MARX
(1818-1883)

A devenit dificil în zilele noastre să vorbeşti despre Karl Marx ca filozof, într-atît de preponderent a fost, în cursul secolului nostru, locul ocupat de acest gînditor printre ideologii, ca forţă activă în lumea noastră la nivelul realităţilor economice, sociale şi politice. Nu se poate face abstracţie de toate acestea pentru a ţine seama numai de ce reprezintă el dintr-un punct de vedere filozofic. Trebuie să adăugăm şi că s-a scris şi s-a vorbit atît de mult în legătură cu el — în bine, ca şi în rău, valabil sau nu —, încît imaginea pe care o avem despre el este distorsionată de nenumăratele opţiuni personale. Ceea ce complică în plus expunerea ţine de faptul că a existat tînărul Marx, apoi Marx din perioada de maturitate, şi în sfîrşit cel din a treia perioadă. Trebuie ţinut seamă şi de faptul că în unele scrieri nu este uşor să deosebim între ce a putut gîndi Marx şi ce revine prietenului său, Friederich Engels. Deşi şi-au redactat împreună unele lucrări, orientarea lor filozofică nu era aceeaşi. Confuzia este şi mai mare, întrucît se amestecă aici numeroase „curente" mai mult sau mai puţin „marxiste", state care se pretind „marxiste", partide şi grupări politice care trec drept „marxiste" şi faţă de majoritatea cărora Marx însuşi ar fi simţit cel mai profund dispreţ.

Aşadar, nu este uşor să vorbeşti despre filozoful Marx. Se pare totuşi că la originile gîndirii sale găsim o mirare care l-a răscolit profund, mirarea în faţa contrastului, a rupturii pe care o constata între, pe de o parte, optimismul de la jumătatea secolului al XIX-lea, bazat pe succesele ştiinţei, pe acceptarea grandioasă de către Hegel a epocii sale, şi, pe

de altă parte, mizeria şi neputinţa maselor muncitoare, în lumea din vremea sa: cea a primei faze a capitalismului.

La începutul acestor expuneri, ne-am referit la o mirare care privea natura; am întîlnit apoi o altă mirare, faţă de idei sau de cunoaştere. Or, la Marx, mirarea se naşte din spectacolul realităţii sociale şi al istoriei generate de aceasta — în timp ce totuşi ştiinţa care progresa părea să promită omului condiţii de viaţă rezonabile. Marx constata cu stupoare neputinţa oamenilor şi puterea mecanismelor care striveau masele de oameni.

Nu trebuie să uităm că Marx s-a născut într-un mediu german burghez şi liberal; era cultivat, citise mult. Se pătrunsese, mai ales, de filozofia lui Hegel. Această filozofie a fost decisivă pentru Marx, în primul rînd prin claritatea înglobantă a structurii sale, prin ambiţia sa de a îmbrăţişa totalitatea, prin atotputernicia pe care o conferă istoriei şi prin mişcarea sa dialectică. Reamintim aici schema hegeliană, triada formată din teză, antiteză şi sinteză. Am subliniat rolul hotărîtor al negaţiei care, suprimînd o latură a realităţii, face să se ivească latura opusă, apoi, suprimînd-o pe aceasta din urmă, realizează sinteza celor două contrarii — actualizînd astfel, de-a lungul istoriei, totalitatea triadică a devenirii. Această structură hegeliană, care guvernează întreaga gîndire şi întreaga devenire a fiinţei, l-a impresionat profund pe Marx.

Aşadar: totalitate, dialectică, istorie — optimismul ştiinţific şi în acelaşi timp spectacolul mizeriei omeneşti —, acestea au fost la început resorturile gîndirii lui Marx. Am subliniat, în legătură cu Hegel, că, devenind „biograful conceptului universal", se situa pe „punctul de vedere al lui Dumnezeu" şi că în acest sens nimeni, fără îndoială, după el, nu mai poate pretinde că este hegelian. Te interesezi, desigur, de sistemul lui, dar nu poţi trăi în el. În ceea ce-l priveşte, Marx reţine pentru el dinamica gîndirii hegeliene, acea dinamică istorică şi dialectică; dar o întoarce *împotriva* hegelianismului, din care s-a inspirat direct. Vom reveni asupra acestui aspect puţin mai tîrziu.

Deocamdată, trebuie să subliniem o altă influenţă, cea a lui *Feuerbach*, care ducea o luptă virulentă împotriva lui Dumnezeu şi împotriva religiei — ceea ce reprezenta, pentru Marx, „o mare revoluţie teoretică", ce denunţa înstrăinarea religioasă a omului, revoluţie care constituia condiţia prealabilă indispensabilă oricărei critici veritabile. În loc să caute în cer un supraom, care nu ar putea fi decît umbra ireală a ceea ce este el însuşi, şi deci un „non-om", omul va căuta pe pămînt propria sa realitate.

Marx respinge şi filozofia ca esenţial religioasă, preocupată de transcendenţă. Marx vrea să-l detroneze nu numai pe Dumnezeu, ci şi „spiritul universal" al lui Hegel. Şi, cum am spus-o deja, răstoarnă dialectica. El afirmă, împotriva lui Hegel, că adevărata realitate nu este aceea a spiritului, care prin exteriorizare ar genera natura, ci *realitatea materială, socială* şi *economică*, plecînd de la care se explică tot restul. Marx porneşte în principiu de la realitatea umană, şi nu de la spiritul universal, nici de la natura virgină. În sînul acestei realităţi umane, condiţiile materiale ale existenţei umane determină, după el, conştiinţa, şi nu invers.

Dacă vrem deci să acţionăm asupra oamenilor şi asupra istoriei lor, ca şi asupra conştiinţei lor de sine, trebuie în consecinţă să schimbăm tocmai condiţiile materiale ale vieţii lor. Or, cheia structurilor materiale şi spirituale cărora toţi contemporanii îi par lui Marx că le sînt prizonieri o reprezintă *raporturile de producţie*, felul în care oamenii s-au organizat pentru a produce cele necesare vieţii lor. *Mijloacele de producţie* constituie factorul hotărîtor pentru relaţiile care se stabilesc între oameni atunci cînd îşi procură cele necesare prin muncă şi schimb.

Întîlnim aici teza celebră a marxismului: *filozofia clasică interpretează lumea, important este însă de a o transforma.* În consecinţă, Marx nu scrie opere doar teoretice. Ele servesc acţiunii şi luptei. Nu găsim la el nici două tipuri de opere, unele teoretice, altele militante. Întreaga sa operă este una *militantă* şi deci de *propagandă*.

Am scris undeva că propaganda este contrariul filozofiei. La Marx însă ele coincid, întrucît toate operele sale teoretice sînt „teoretico-practice", vizează un rezultat obiectiv, vor să producă o transformare de fapt în societate şi istorie. Dacă i-am spune: filozofia trebuie să caute adevărul, şi nu să facă propagandă, el ne-ar răspunde: în filozofie, unde este vorba mereu de înţelegerea unei realităţi umane, adevărul este mereu în acelaşi timp un act, prin care această realitate este schimbată.

Acest concept al „teoretico-practicului" are un nume la Marx: *praxis*. Ulterior, i s-a dat o întrebuinţare frecventă, nedeterminată şi înşelătoare. S-a recurs la el pentru a masca tot felul de înşelătorii şi minciuni. Şi totuşi, acest concept de „praxis" indică ceva important: unitatea teoreticului şi practicului, teoria ca act eficace. Astfel, pentru Marx, operele teoretice îşi găsesc adevărul în modul în care transformă realitatea umană. Eficacitatea lor nu constă numai în prezervarea adevărului pe care-l conţin, ele fac corp comun cu acest adevăr. Nu putem deci aplica pur şi simplu lui Marx schema pe care am aplicat-o pînă aici.

Se pune întrebarea dacă, în acest nou tip de gîndire, este vorba de o cotitură importantă şi fecundă, ale cărei efecte ar trebui perpetuate, sau dacă, dimpotrivă, este vorba de o pervertire a gîndirii filozofice. Este fascinant să constatăm că, atunci cînd înţelegem cu adevărat întrebarea pusă, nu-i mai putem da un răspuns pur teoretic: el presupune inevitabil o *decizie*. Cînd Marx afirmă unitatea dintre teorie şi practică, el nu o concepe în dauna adevărului teoriei: această unitate nu autorizează deloc, bunăoară, să se mintă în numele praxisului. Marx înţelege doar că teoria trebuie să fie în acelaşi timp praxis pentru că, după el, aceasta e o condiţie a adevărului său.

Un asemenea adevăr teoretico-practic, care transformă realităţile umane, nu poate exista într-o societate dominată de inumanitatea înstrăinării.

Ce este *înstrăinarea*? Acest termen a fost atît de frecvent întrebuinţat de atunci, într-o multitudine de sensuri, şi adesea

pe un atare fond de sentimentalitate, încît nu se mai ştie despre ce este vorba. Cuvîntul are totuşi la Marx un sens precis.

După cum am văzut, pentru fiinţele omeneşti sînt decisive condiţiile materiale de viaţă — deci, modul în care ei produc cele necesare traiului —, ceea ce depinde de *relaţiile de producţie*. Marx constată însă că imensa majoritate a oamenilor este lipsită de mijloace de producţie. Or, cel care nu dispune de mijloacele de a produce ceea ce este necesar vieţii sale nu dispune nici de sine însuşi. El nu-şi mai aparţine, este *înstrăinat* de sine, a devenit proprietatea altcuiva — sau mai curînd: proprietatea unui sistem obiectiv, anonim. Acesta e sensul fundamental al înstrăinării. De aceea, în societatea capitalistă, oamenii sînt împărţiţi în două categorii, două *clase* sociale: cei ce deţin mijloacele de producţie, *capitaliştii* sau patronii, şi muncitorii, care formează *proletariatul*, care produc cu mijloacele aparţinînd altora. Este înstrăinat, în esenţa sa, însuşi actul muncii. Plecînd de aici şi în legătură cu diviziunea muncii despre care o să vorbim îndată, Marx a dezvoltat o schemă care, consideră el, se aplică la întreaga istorie. Motorul istoriei este totdeauna *lupta de clasă* între posesori şi exploataţi; clasa inferioară sfîrşeşte prin a învinge clasa superioară, devenind astfel, la rîndul ei, clasa superioară căreia i se asociază o nouă clasă inferioară, şi aşa mai departe. Această schemă constituie, după Marx, cheia care face posibilă înţelegerea întregii istorii universale. Germenul teoriei luptei de clasă se găseşte deja la Hegel, în faimoasa lui *dialectică a stăpînului şi sclavului*.

Totuşi, această „totalizare" efectuată de Marx, acest mod de a ridica la rang de absolut lupta de clasă pentru a face din ea explicaţia unică, motorul unic al întregii istorii universale, rămîne unul din punctele cele mai slabe ale gîndirii sale. Atunci cînd proclami o lege de o asemenea generalitate, care se aplică întregii istorii, ar trebui să fii în măsură — cum este cazul în ştiinţele naturii — să o verifici pe o mulţime de exemple istorice, şi în special pe exemple care par să-i fie defavorabile. Nu aşa procedează Marx. Dimpo-

trivă, el alege, printre faptele nenumărate ale istoriei, două sau trei exemple deosebit de favorabile (ca, de pildă, ascensiunea burgheziei în epoca Revoluţiei franceze), ceea ce înseamnă mai degrabă că-şi ilustrează legea universală a istoriei decît că o verifică.

Pînă acum, am prezentat învăţătura lui Marx ca fiind un materialism pur şi simplu: hotărîtoare sînt condiţiile materiale. Dar lucrurile nu sînt atît de simple, materialismul lui Marx nu se reduce la materialismul tradiţional. În perioada de maturitate, Marx chiar a combătut şi respins acest „vechi materialism". De ce? Pentru că acesta se străduieşte să reducă totul la realitatea materială pe care o cunoaşte fizica (ca, de pildă, atomiştii), unde legile deterministe singure sînt suficiente pentru a explica totul. În acest caz, nu mai poate exista defel istoria. Pentru un asemenea materialism, nu există decît legi care se aplică la o realitate cu totul pasivă, unde nu există decît obiecte — ceea ce exclude întreaga istorie. Pentru Marx însă, istoria se afla în centrul gîndirii sale şi al condiţiei umane. Istoria, spunea el, este *transformarea profundă a naturii prin munca omenească*. În concepţia lui, istoria nu este deci supusă legilor naturii. Tocmai invers: munca omenească transformă natura. Acest punct este foarte important. Am văzut că, la Marx, distincţia dintre teorie şi practică tinde să se şteargă. De data aceasta, va fi surmontată distincţia dintre natură şi istorie. Prin intermediul muncii omeneşti, natura însăşi intră în istorie. Devine istorie.

Această doctrină, în care nu mai găsim nimic din pasivitatea materialismului tradiţional, poartă la Marx numele de *materialism istoric* sau *dialectic*. Munca oamenilor este călăuzită de un scop. În consecinţă, conceptele îşi pierd semnificaţia tradiţională precisă, ceea ce ar putea constitui un avantaj, o îmbogăţire pentru gîndire, dar comportă şi un pericol: nu mai ştim cu precizie despre ce vorbim atunci cînd recurgem la limbajul marxist.

Ne aflăm astfel în faţa unui rezultat extrem de paradoxal. Potrivit unei concepţii materialiste în sensul tradiţional al

termenului, oamenii, ca şi celelalte fiinţe, sînt supuşi legilor obiective, deloc istorice, ale lumii materiale — în timp ce Marx pare a sări brusc la cealaltă extremă: ne găsim în faţa viziunii „prometeice" a unei atotputernicii umane. Lumea materială devine produsul unei activităţi totale, vii, a oamenilor înşişi. Departe de a impune oamenilor o supunere pasivă la legile fizice, materialismul lui Marx se înrudeşte cu un „prometeism": nu mai este deloc vorba de un naturalism materialist. Ne îndreptăm către o umanitate care transformă lumea, ca şi cum ar fi Dumnezeu. Totuşi, omul nu este încă un supraom, dar se angajează deja în direcţia posibilităţii de a-l înlocui total pe Dumnezeu.

Ce sînt atunci obiectele? Ele sînt concretizarea activităţii umane, o realitate practică, inteligibilă în mod subiectiv. După cum se vede, nu mai pot fi utilizate categorii ferme, într-un sens imuabil, ca de exemplu: materialism, spiritualism, subiect, obiect, teorie, practică. Categoriile şi-au pierdut fixitatea, ele suferă o schimbare dialectică. Înseşi cuvintele de care ne folosim pentru a enunţa mişcarea dialectică au devenit dialectice. Conceptele se sustrag definiţiilor.

Se observă, de fapt, în reflecţia şi discursul celor care vorbesc despre Marx sau care se folosesc de limbajul său — ca şi la Marx însuşi — un fel de oscilaţie a gîndirii, capabilă să fascineze minţile. Ea le oferă tot soiul de facilităţi, de posibilităţi dialectice, face posibile jocul, jongleria. Conceptul de adevăr devine oarecum instabil, conceptul de praxis suprimă într-un fel obiectivitatea lumii în sînul căreia ar trebui să putem verifica ipotezele făcute. Ipotezele depind de alte ipoteze, care în parte au contribuit la producerea celor dintîi — şi, lucru curios: această situaţie intelectuală creată de Marx avea să întîlnească mai apoi raportul de interacţiune reciprocă între observator şi realitatea observată, introdus de fizica modernă. Dacă ştim acum că în fizică observatorul influenţează, pînă la un punct, chiar datorită observării sale, procesul pe care îl observă, regăsim aici ceva din acea oscilaţie, din acea fascinaţie proprie schemei intelectuale a lui

Marx. Rezultă de aici un anumit sentiment de ameţeală caracteristic probabil pentru modernitate. Sîntem departe de materialismul simplu al începuturilor. Operaţiile de verificare, confirmare, respingere devin dificile. Dacă dialectica se întemeiază pe o contradicţie care-i este constitutivă, cum să mai urmăm o argumentaţie logică? Cred că tocmai prin aceasta pretenţia marxismului de a fi riguros ştiinţific eşuează: el nu poate fi nici demonstrat, nici respins.

Orice mare filozofie ne tulbură, deoarece ne pune mereu în discuţie. Sub numele de *critică ideologică,* Marx a dezvoltat o teorie destinată anume să demaşte luări de poziţie ideologică ascunse. Sarcina acestei critici constă în a examina ideile pe care oamenii şi le fac despre ei înşişi, despre lume, despre raportul lor cu lumea, pentru a arăta că aceste idei nu clarifică şi nu explică nimic, că, dimpotrivă, servesc la disimularea intereselor oamenilor, în situaţia în care se află. Asemenea disimulări constituie, după Marx, în mare parte, ceea ce numim „cultură". Cultură care, în realitate, depinde de mijloacele de producţie ale momentului şi de relaţiile pe care acestea le generează în societate.

Marx deosebeşte, în istoria omenirii, trei etape ale producţiei, ale metodelor şi condiţiilor de muncă. Am văzut că producţia, metodele şi condiţiile de muncă determină şi modul în care oamenii se concep pe ei înşişi, în fiecare epocă dată.

Prima etapă: omul primitiv este aproape lipsit de unelte. El nu are o conştiinţă de individ, ci doar una tribală. Într-un fel, primitivul este încă învăluit şi absorbit de comunitatea căreia îi aparţine.

A doua etapă, de departe cea mai importantă. Se inventează treptat unelte, productivitatea fiecărui individ creşte. Se produce atunci fenomenul decisiv: graţie uneltelor, oamenii descoperă că este avantajos să-şi împartă sarcinile. *Diviziunea muncii* îi individualizează pe oameni: *individul* se concepe ca atare. El se ştie „un eu" care nu se resoarbe în comunitatea tribală.

În fond, diviziunea muncii îndeplineşte la Marx o funcţie asemănătoare păcatului originar din istoria biblică. Aşa cum Adam şi Eva devin conştienţi de ei înşişi prin păcatul originar, la fel oamenii, datorită diviziunii muncii. Acesta e începutul a ceea ce Marx numeşte *preistoria omenirii*.

Să fiu bine înţeleasă, nu este vorba de ceea ce în mod obişnuit poartă numele de preistorie. Marx numeşte preistorie ceea ce noi considerăm în mod obişnuit a fi istoria noastră. Cînd este vorba de oamenii primitivi încă prizonieri ai conştiinţei lor tribale, nu ne aflăm încă în preistorie. Preistoria şi, în acelaşi timp, lupta de clasă nu încep, după Marx, decît o dată cu diviziunea muncii, acea *felix culpa*, acel „păcat" fecund, creator, care dă naştere individualizării umane.

Se produce atunci, în sînul clasei superioare, o a doua diviziune, hotărîtoare: *între munca materială şi munca intelectuală*. Alături de proprietarii activi ai mijloacelor de producţie, se constituie grupul celor care îşi asumă funcţiile gîndirii. Aceştia sînt ideologi care-şi cîştigă existenţa înstăpînindu-se asupra iluziilor pe care clasa dominantă trebuie să le nutrească despre ea însăşi, dîndu-le formă şi expresie. Oamenilor aparţinînd clasei inferioare, exploatate, deci proletariatului, nu le rămîne, în schimb, decît să suporte constrîngerea muncii forţate, care-i înstrăinează.

În consecinţă, omul nu mai este animalul tribal de la începuturi; el devine membru al unei clase. Clasa căreia îi aparţine îl defineşte, făcînd din el prizonierul unei necesităţi de care nu este defel conştient. El nu mai este, ca la Hegel, sclavul unui stăpîn care-l domină, ci sclavul unui simplu proces, al unei desfăşurări de ansamblu care decurge mecanic din interdependenţa oarbă a economiei de piaţă. Marx credea că recunoaşte în această interdependenţă mecanică un fel de analogie modernă cu *fatum*-ul, destinul orb al Antichităţii. Fiinţa omenească *îşi pierde libertatea şi încetează să-şi aparţină, este* supusă *înstrăinării*.

Totuşi, diviziunea muncii este cea care l-a făcut virtual liber. Dar el este liber numai la modul nelibertăţii. Nu are conştiinţa libertăţii sale decît prin privarea de libertate. Nu

poate exista înstrăinare a unei ființe lipsite de libertate. Așadar, omul nu este liber decît pentru a putea fi înstrăinat.

Aceasta este etapa a doua, cea mai îndelungată, etapa „preistoriei", al cărei stadiu desăvîrșit se actualizează, după Marx, în capitalismul din timpul său. „Desăvîrșit" nu are evident aici nici o conotație morală; cuvîntul desemnează încununarea finală a procesului diviziunii muncii, care a continuat de-a lungul mileniilor și a atins culmea în societatea industrială și munca la bandă.

Etapa a treia este cea a *viitorului*, a *comunismului*. Comunismul, consideră Marx, marchează sfîrșitul preistoriei și intrarea în istoria propriu-zisă.

Se observă însă aici ceva curios: tocmai aici încetează la Marx orice descriere și orice analiză concretă. El se mulțumește să spună că în societatea comunistă toate contradicțiile vor fi rezolvate, nu va mai exista nici o ființă omenească înstrăinată; grație proprietății colective asupra mijloacelor de producție, va apărea un om absolut nou, care se va realiza tocmai în munca sa (creatoare). Cum anume? Marx răspunde subordonînd munca în comun a tuturor oamenilor controlului conștient al tuturor indivizilor liber asociați, fără capitalism, fără exploatare, fără luptă de clasă. S-ar atinge astfel un nivel la care statul va trebui să dispară: el nu va mai avea nici o funcție. Este ceea ce Marx numește saltul definitiv în imperiul libertății.

Este probabil inutil să explicăm aici că între etapele a doua și a treia se impune un salt absolut. Nu este suficientă o revoluție; trebuie să se înfăptuiască un salt absolut, grație căruia se atinge perfecțiunea, scopul final. Marx afirmă, este adevărat, că acesta va fi începutul adevăratei istorii omenești și că, în concepția lui, ceea ce nu este istorie nu există. Ce-ar mai putea fi însă istoria în condiția perfecțiunii, a desăvîrșirii, cînd totul este rezolvat? O dată cu eliminarea a tot ce ar putea dăuna libertății și istoriei, nu mai rămîne decît paradisul terestru. Poate fi concepută istoria în paradis? Mai poate exista aici timp? Acest viitor nu este o lume de dincolo?

În treacăt fie vorba. Ce trebuie să facem, după Marx, pentru a instaura acest comunism viitor? Trebuie mai întîi să suprimăm proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, care constituie cauza exploatării şi înstrăinării. Trebuie aşadar să schimbăm condiţiile reale ale producţiei şi să denunţăm toate ideologiile care slujesc la fardarea şi mascarea ordinii capitaliste. Şi, în primul rînd, ideologiile religioase, care nu fac decît să justifice această ordine şi să contribuie la perpetuarea ei. Trebuie, dimpotrivă, denunţată ordinea capitalistă pentru a fi distrusă şi pentru a pune capăt, o dată cu ea, exploatării unei clase de către alta. Regăsim aici tezele celebre, pe care le cunoaştem cu toţii. Religia este opiul poporului. Socializarea mijloacelor de producţie va face să dispară toate obstacolele în calea libertăţii. Vom trăi atunci o *eshatologie* care nu mai este surghiunită, precum cea creştină, într-o realitate care transcende timpul, ci este situată în viitor — care se află în faţa noastră, în desfăşurarea continuă a timpului, promisiune a sfîrşitului preistoriei omeneşti şi a începutului istoriei cu adevărat omeneşti. Este ceea ce Engels, bunăoară, numea saltul din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii.

Poate că este totuşi momentul să punem cîteva întrebări. Obiecţia filozofică cea mai viguroasă împotriva perspectivelor de dreptate şi libertate deschise de Marx a fost formulată, între alţii, de *Simone Weil*. Iat-o: Marx stabileşte că mijloacele de producţie sînt factorul unic şi decisiv pentru întreaga realitate socială şi pentru dezvoltarea istoriei; în acelaşi timp, el prezice că la un anumit moment vom ajunge inevitabil să trăim în regim comunist, paradis al dreptăţii şi libertăţii; aceasta nu înseamnă a face din materia însăşi, în mod miraculos, o maşină de produs binele? Merită să reflectăm la această obiecţie.

Cînd vorbim despre Marx, trebuie să examinăm pe scurt şi *concepţiile sale în materie de economie*. Într-adevăr, la el, totul se leagă. Am întîlnit la filozofii despre care am vorbit pînă acum modele de gîndire de inspiraţie astronomică, fi-

zică, biologică, modele care au fost mai mult sau mai puțin determinante pentru gîndirea lor filozofică. În cazul lui Marx, nu putem face abstracție de considerațiile privind economia. Am văzut că Marx îi reproșează lui Hegel și întregii filozofii anterioare faptul de a se fi mulțumit să interpreteze lumea în loc s-o transforme. Același reproș este adresat și teoriilor economice clasice. Marx le reproșează că opresc istoria pe loc, că-și întemeiază toate reflecțiile pe *sistemul capitalist* contemporan, ca și cum întregul trecut s-ar explica prin acest capitalism, ca și cum acesta ar fi un dat natural și definitiv, care nu s-ar schimba niciodată. Dar, spune Marx, tot ce există există prin devenire și se transformă astfel grație aceleiași deveniri. În această privință, îi rămîne credincios lui Hegel. Tot ce există se schimbă. Ceea ce nu se schimbă nu există. În consecință, dacă realitatea economică ar fi devenit cu adevărat imuabilă, ar însemna că ea nu mai există. Așadar, dacă vrem să examinăm economia contemporană, trebuie să descifrăm contradicțiile economiei de piață pentru a descoperi cum se schimbă ea și cum trebuie să se schimbe. Aceasta înseamnă că trebuie să căutăm, sub anarhia aparentă a economiei de piață, *legile* care guvernează acest haos. Legea fundamentală este *legea valorii*. Fiecare obiect are o *valoare de întrebuințare* și o *valoare de schimb*, care nu coincid. Valoarea de întrebuințare este inerentă obiectului. Ea reprezintă în obiect munca concretă care l-a produs. Valoarea de schimb este, după Marx, literalmente „supranaturală", adică determinată exclusiv de către societate. Ea corespunde „muncii abstracte", care depinde de normele de producție ale unei societăți date la o epocă dată. Valoarea de schimb se măsoară prin durata obiectivă a unei munci de aceeași valoare. Este vorba deci de o lege a valorii cu totul mecanică. În comerț, de pildă, unde stăpînește legea pieței, legea valorii este oarbă, inconștientă. Fluctuațiile sale sînt atotputernice, totul depinde de ea, fără ca cineva să ia vreodată o decizie. Domină deci aici o anonimitate obiectivată, reificată, comandată de legi asemănătoare celor din fizică — și care,

în consecinţă, sînt *inumane* în sensul propriu al cuvîntului. Astfel, elementul sigur şi natural conţinut într-o valoare de schimb corespunde inumanităţii pieţei şi schimbului. Aşa se prezintă sistemul capitalist. Capitalismul înseamnă tocmai separaţia dintre mijloacele de producţie şi muncitori, care produce această realitate complexă şi aparent anarhică, guvernată de legi inumane.

Trebuie totuşi să înţelegem că Marx este mult prea hegelian ca să respingă pur şi simplu o etapă întinsă a istoriei decretînd-o rea, inutilă sau evitabilă. Ne amintim că, potrivit lui Hegel, tot ce se produce în istorie îşi are în cele din urmă o justificare. Tot ce e real este raţional şi tot ce e raţional este real. Dialectica este, pentru Marx, o metodă esenţial critică şi revoluţionară, care integrează tot ce există în curentul mişcării care l-a generat şi care îngăduie astfel să-i dăm o interpretare pozitivă. Totul este, pentru el, în acelaşi timp, necesar în mod pozitiv *şi* de depăşit în mod necesar prin negaţie. Marx, care combate cu o asemenea violenţă sistemul capitalist, care vrea să-l distrugă substituindu-i altceva — negaţia sa —, recunoaşte deplin necesitatea etapei capitaliste în dezvoltarea omenirii. Fără capitalism, care realizează acumularea primitivă a capitalului, ar fi imposibilă trecerea la comunism, deci la istoria propriu-zis omenească. În afară de aceasta, capitalismul îndeplineşte o funcţie necesară şi complexă. Mai întîi, el realizează, în domeniul producţiei, o cooperare universală între oameni. În mod fatal — nu din bunătate, nici graţie unei ideologii, ci doar în virtutea naturii mijloacelor de producţie în regim capitalist —, el universalizează istoria. Pe de altă parte, acelaşi capitalism generează un nou subiect în istorie, acela pe care Marx îl numeşte muncitorul colectiv, adică proletariatul. Dacă n-ar exista proletariatul, ar deveni imposibilă continuarea istoriei, trecerea la comunism. Capitalismul sălbatic îndeplineşte astfel o dublă misiune: pe de o parte, el acumulează cu forţa capitalul necesar, pe de altă parte generează noul subiect istoric, muncitorul colectiv, proletariatul exploatat. Dar acest capitalism

va fi atins de o paralizie progresivă, care îl va duce la pieire. El se va prăbuşi ca urmare a mecanismelor economice, supus cum este legilor lor, şi aceeaşi necesitate care îi impunea dominaţia implică deja căderea sa.

S-ar putea formula aici o obiecţie: la ce bun, atunci, Revoluţia? Răspuns: tocmai pentru a călăuzi această prăbuşire, a o dirija, a o canaliza şi accelera. Dar ea este oricum înscrisă în fapte. Proletariatul există deja, dar trebuie să devină conştient de sine. Ajungem aici la exploatarea politică a analizei filozofico-economice. Destinaţia ideologiilor constituie, pentru Marx, una din formele esenţiale ale acţiunii politice, şi ea se împlineşte prin intermediul dezvoltării ştiinţifice a înseşi teoriei marxiste. Nici de această dată nu se poate stabili nici o distincţie. Într-adevăr, pentru Marx, teoria sa este deja luptă, teoria şi lupta fac corp comun. Doctrina ştiinţifică este instrumentul adecvat distrugerii ideologiilor care împiedică proletariatul să devină conştient de forţa sa, ca şi de legea istoriei, care acţionează în favoarea sa.

În legătură cu această acţiune politico-propagandistică inseparabilă de o teorie care se doreşte ştiinţifică, sînt necesare cîteva rememorări. Eram încă foarte departe, în epoca lui Marx, de clasele muncitoare sindicalizate de azi, cu organizaţiile, garanţiile lor, dreptul la grevă, protecţia socială diversificată. Mizeria clasei muncitoare, neputinţa sa erau în acea epocă atît de mari, încît era foarte greu să descoperi un motiv de speranţă. Pentru a-i inspira oarecare încredere în viitor, Marx i-a dăruit o interpretare după care necesitatea istorică — ascunsă în realitatea economică —, legată de certitudinile ştiinţei, se află de partea proletariatului oprimat. Muncitorii trebuiau să dea dovadă de un adevărat eroism pentru a declanşa cea mai neînsemnată acţiune sindicală, care de altfel pe atunci abia dacă avea acest nume. Graţie doctrinei lui Marx, ei au putut deveni conştienţi de faptul că aveau în spatele lor uriaşe mase proletare şi că ştiinţa şi istoria erau aliaţii lor.

Lupta lui Marx împotriva ideologiilor s-a bazat pe o teorie celebră. Orice societate comportă o infrastructură şi o suprastructură. Infrastructura este realitatea economică a mijloacelor de producţie şi a raporturilor pe care acestea le generează, şi ea determină suprastructura, constituită de tot ce aparţine culturii şi politicii, tot ce face parte din domeniul ideilor, artelor, religiei, valorilor şi credinţelor. Critica ideologică îşi propune să denunţe tot ce pare să ţină de spirit ca servind la disimularea datelor şi conflictelor economice. Dar dacă *tot* ce pare să ţină de spirit este în realitate determinat de realităţile economice, atunci acesta trebuie să fie cazul şi pentru teoria marxistă, pentru filozofia marxistă. Ar fi deci consecvent să o supunem şi pe ea examenului critic. Este tocmai ceea ce Marx şi marxiştii se abţin să facă. Ei situează propria lor doctrină deasupra oricărei critici ideologice. Am văzut, în legătură cu Hegel, că el a dezvoltat filozofia unei istorii fără viitor. Doctrina lui Marx este, dimpotrivă, o filozofie a viitorului. Este totuşi remarcabil faptul că atunci cînd este vorba de stadiul următor al istoriei, deci, după el, de istoria propriu-zisă care succede preistoriei capitaliste şi realizează societatea comunistă, el nu ne spune despre aceasta mai nimic. Înţelegem doar în mod negativ că în ea va fi dispărut exploatarea capitalistă cu consecinţele ei. În opera lui Marx, societatea comunistă este doar vag conturată. Apare în schimb cu claritate denunţarea multiformă a relelor orînduirii capitaliste actuale. Este întrucîtva ca şi cum ar fi de ajuns să suprimi ceea ce este rău azi pentru a face să se ivească ceea ce este drept şi bun — comunismul.

Doctrina lui Marx fascinează prin amestecul ciudat dintre o analiză, ce se doreşte ştiinţifică, a structurilor economice care determină societatea, pe de o parte, şi o viziune eshatologică asupra istoriei, care o domină complet, pe de altă parte. Se numeşte *eshatologică* o interpretare a istoriei potrivit căreia istoria înaintează către un scop final, unde-şi află sensul. Întreaga istorie tinde către această ţintă, pe care în cele din urmă o va atinge. O asemenea eshatologie este

susţinută, de obicei, de o credinţă religioasă, întrucît aceasta se referă la o providenţă divină planificatoare. Ea pare să excludă cel puţin o interpretare complet deterministă a istoriei, după care necesitatea dominatoare ar fi străină valorilor.

Am remarcat deja la Marx o mobilitate curioasă a conceptelor. Materialismul său este dialectic, nu este vorba deci de un pur determinism fizic. Teoria este la el în acelaşi timp praxis, ea nu tinde deci la o pură obiectivitate. Revoluţia este totodată decizie omenească şi necesitate istorică. Ea constituie scopul final al istoriei noastre — dar la el această istorie se numeşte „preistorie", şi numai după Revoluţie vor aborda oamenii istoria lor propriu-zisă. Aceeaşi incertitudine se produce şi în exemplele următoare: religia ca doctrină a lumii de dincolo este „opiul poporului", „adevărata istorie" rămîne totuşi o lume pămîntească viitoare, care joacă rolul unei lumi de dincolo. Incertitudini ale limbajului din care statul sovietic nu a încetat să tragă foloase decît începînd cu schimbările recente.

Oricum, Revoluţia rămîne pentru Marx un eveniment eshatologic: ea conferă întregii istorii sens şi valoare. Şi acest eveniment se produce în viitor, deci în timp. Iată lucrul decisiv. Aceasta înseamnă că între prezentul nostru şi epoca Revoluţiei marxiste nu există nici o tăietură, nici o ruptură în continuitatea timpului empiric, nici o irupţie a transcendentului, a netemporalului, a eternului, de genul celor din eshatologiile religioase. Nu se recurge aici la expresii ca „după timp" sau „la sfîrşitul timpurilor". Timpul însuşi pe care-l cunoaştem continuă pînă la Revoluţia eshatologică. În consecinţă, cheia marxistă a istoriei îşi păstrează validitatea ştiinţifică şi garantează o înţelegere exhaustivă a cursului evenimentelor istorice pentru timpul care ne separă încă de Revoluţie — sau mai degrabă care ne leagă de ea. Aşadar, marxiştii competenţi sînt capabili să dezvolte *praxisul ştiinţific* care va conduce omenirea la această Revoluţie. Ei sînt de-acum, pînă la Revoluţie, experţii, inginerii istoriei.

De aici rezultă concepţia comuniştilor despre o mişcare muncitorească condusă „de sus". Ar fi lipsit de sens să con-

sulţi poporul pentru a hotărî asupra modului de a construi un pod solid. La fel, „inginerii" ştiu cum trebuie făcută Revoluţia. De aceea, stalinismul totalitar nu a fost nici abatere fortuită, nici eroare. Cei care posedă ştiinţa totală aservesc masele pentru a le conduce la fericire. Statul va pieri, şi, pentru a putea să dispară, trebuie să devină din ce în ce mai puternic şi mai opresiv.

Unii creştini cred că descoperă, în eshatologia marxistă, puncte de înrudire şi ancorare pentru o apropiere de eshatologia creştină. Ei subestimează astfel diferenţa, plină de consecinţe, între o eshatologie care propune o finalitate accesibilă sub raport tehnic în timpul nostru, în viitorul nostru, şi o eshatologie al cărei scop îşi dezvăluie sensul la sfîrşitul timpurilor, dincolo de timp, şi, în consecinţă numai prin actul care transcende timpul. Prima din aceste finalităţi ne întîmpină luminos în viitor; a doua, din adîncul eternităţii, ne impune „acum", *hic et nunc*, o responsabilitate mereu determinată.

Marx a respins şi combătut în mod deliberat nevoia de transcendenţă, comună oamenilor. El vedea în ea o sustragere de la sarcinile evidente şi presante care se impuneau într-o societate precum cea a capitalismului la începuturile sale. Condiţiile de viaţă ale muncitorilor, la mijlocul secolului al XIX-lea, erau în concepţia sa intolerabile, şi nu trebuie să uităm situaţia de fapt: lipsa oricăror drepturi, nici o protecţie împotriva arbitrarului, inexistenţa concediilor, munca femeilor şi a copiilor, zile de muncă de cincisprezece ore, inexistenţa securităţii sociale, condiţii sanitare şi de locuit nedemne, mortalitate precoce etc. Fiinţele omeneşti erau, trup şi suflet, o marfă.

Au trecut de atunci o sută cincizeci de ani. Au fost realizate progrese uriaşe, în parte datorită progreselor tehnicii, în parte datorită luptelor muncitoreşti, adesea inspirate de doctrina lui Marx. Dar elementele totalitare pe care le conţine aceasta au condus şi la rătăciri durabile, care a trebuit să fie plătite foarte scump.

Regăsim, în gîndirea lui Marx, multe teme derivate din tradiţia iudaică şi creştină şi legate de transcendenţă, pe care el se înverşunează să o aducă pe pămînt pentru ca exigenţa de dreptate în lumea de-aici să nu mai poată fi transpusă într-o altă realitate.

Dezbaterea, cu Marx şi cu succesorii săi, nu este încheiată.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SIGMUND FREUD
(1873-1939)

Am început să vorbim despre mirarea filozofică în legătură cu gînditorii greci din secolul al VI-lea înainte de Cristos, şi iată-ne acum în pragul secolului al XX-lea. Cum îl vom însera pe Sigmund Freud în această istorie? Care a fost mirarea lui fundamentală, cea care l-a stimulat să facă descoperiri foarte speciale şi să folosească metode noi? Metode care aveau să exercite o influenţă considerabilă asupra gîndirii timpului său, sub numele de *psihanaliză.*

Prima lucrare importantă a lui Freud a apărut în 1900, exact la începutul secolului. Ea se intitula *Interpretarea viselor.* Ştiinţele naturii cunoşteau, pe atunci, succese excepţionale şi progrese strălucite. Era vorba îndeosebi de triumful fizicii. Savanţii care lucrau în domeniile ştiinţelor umane năzuiau să descopere metode care să le permită să se măsoare cu colegii lor din ştiinţele naturii în ce priveşte deopotrivă soliditatea şi fecunditatea viitoare a rezultatelor cercetărilor lor. În această atmosferă trebuie să-l situăm pe Freud.

Marx şi Freud prezintă unele trăsături comune. Şi totuşi, cel dintîi s-a consacrat cu precădere studierii societăţii sub unghi economic şi social, în timp ce al doilea s-a ocupat de individul uman la nivelul vieţii sale psihice, mai precis la nivelul a ceea ce se numeşte de atunci „psihologia profunzimilor". Există totuşi ceva care ne îndreptăţeşte să-i apropiem, şi care explică şi faptul că influenţa exercitată de fiecare dintre ei nu a încetat să consolideze influenţa celuilalt: este vorba de analogia care există în felul lor de a proceda.

Marx, după cum am văzut, consideră că ideile, ideologiile, structurile intelectuale ale unei societăţi constituie o

suprastructură derivată din altceva. Acest „altceva" nu se manifestă, dimpotrivă, tinde să rămînă ascuns. Totuşi, tocmai acest „altceva" este cauza determinantă prin care se cuvine să explicăm de ce suprastructura este cea care este, şi nu alta.

Realitatea veritabilă, determinantă, din care totul decurge, rezidă după Marx în raporturile de producţie care îi domină pe oameni; raporturile de forţe reale dintre ei nu depind, după Marx, de suprastructura ideilor, de cultură, ci tocmai de structura materială fundamentală care se stabileşte ca urmare a mijloacelor de producţie utilizate într-o societate dată. Marx explică — într-un mod de altfel nuanţat, după cum am văzut — că aici operează un anumit determinism nu un determinism pur cauzal, precum cel din fizică, ci un determinism nuanţat, pe care îl numeşte dialectic —, astfel că infrastructura ascunsă determină suprastructura culturală vizibilă. La Freud, întîlnim un mod de gîndire comparabil atunci cînd el opune *conştientul inconştientului.* Conştientul este ceea ce fiecare dintre noi vede în mod clar în conştiinţa sa. De pildă, potrivit lui Freud, valorile pe care le recunoaştem, principiile cărora ne supunem, tabuurile pe care le respectăm, justificările pe care le invocăm pentru a fi iertaţi de alţii şi de noi înşine. Tot de conştient ţin şi diversele forme de cenzură pe care le exercităm pentru a interzice anumite acţiuni şi a refula anumite instincte.

Întîlnim astfel conceptul de *refulare*: este vorba de activitatea prin care conştiinţa respinge în inconştient tot ceea ce trece drept insuportabil şi inacceptabil. Conştientul nu este, pentru Freud, singura realitate veritabilă; există şi *inconştientul*, adică acea parte subterană a psihismului unde amintirile refulate, instinctele ascunse persistă şi continuă să exercite influenţe determinate.

Schema lui Freud ni se pare astfel paralelă cu cea constatată la Marx. În ambele cazuri, *gînditorul substituie* vizibilul la nivel social sau la nivel psihic — vizibil care ni se pare că se impune în virtutea unor intenţii şi principii liber

şi matur chibzuite, *mecanisme ascunse care sînt adevărata realitate.* Aceste mecanisme pot fi studiate prin metode ştiinţifice, întrucît, potrivit celor două teorii, sînt de altă natură decît deciziile libertăţii noastre. Aşadar, deşi aceste două doctrine sînt străine una de cealaltă şi deşi ajung chiar să se combată, subzistă totuşi o anumită convergenţă între demersurile celor două gîndiri, ca şi între efectele lor.

Marx şi Freud, fiecare în felul lui, au exercitat o influenţă uriaşă. Ei şi-au pus cu vigoare pecetea pe fizionomia secolului nostru. În sfîrşit, amîndoi şi-au suscitat şi provocat adversarii, prin radicalitatea cu care s-au reclamat de la ştiinţă, excluzîndu-i astfel pe toţi cei care pretindeau să gîndească altfel.

Freud era medic, psihiatru. El este fondatorul „psihanalizei", numită şi „psihologia profunzimilor". Dar să nu ne lăsăm înşelaţi de cuvîntul „profunzime": nu este vorba aici de profunzimea conştiinţei de sine sau a libertăţii care se află dincolo de ceea ce poate fi observat prin introspecţie ori de profunzimea simţului metafizic sau religios. Este vorba de acel strat ascuns al psihismului unde privirea clară a conştiinţei nu poate pătrunde, este vorba de profunzimea a ceea ce nu este conştient, de profunzimea *inconştientului.*

Principala contribuţie a lui Freud este *o metodă*, metoda psihanalizei. Prea mulţi oameni o iau drept o doctrină. În realitate, este vorba de o metodă de explorare a domeniului psihic. Acesta e primul ei aspect. Al doilea constă în faptul că ea este în acelaşi timp o *terapie*, deoarece o explorare a domeniului psihic poate avea o influenţă binefăcătoare.

Cîmpul psihanalizei s-a extins treptat. Alţi psihanalişti — m-aş mulţumi aici să-l numesc pe *Jung* — au ajuns să utilizeze psihanaliza pentru a pătrunde nu doar inconştientul individual, dar şi fundamentele ascunse ale diverselor culturi, sursele multiple ale istoriei. După cum se ştie, sînt numeroşi în zilele noastre criticii de artă şi de literatură care recurg la metodele psihanalizei; fără a mai vorbi de cei ce vor să analizeze sufletul colectiv al unui popor sau să interpreteze psihanalitic cutare sau cutare personalitate istorică.

În ce-l priveşte pe Freud, el voia înainte de toate să trateze isteria. Isteria este o boală psihică avînd drept simptome tulburări de comportament, ca, de pildă, imposibilitatea bolnavului de a merge sau de a traversa o stradă. Să nu se creadă însă că, în acest domeniu, Freud a plecat de la zero. Exista pe atunci la Viena un neurolog celebru, contemporan cu el, Joseph Breuer, cu care a colaborat. Una din pacientele sale prezenta simptome serioase de isterie. Acestea se atenuau atunci cînd făcea confidenţe medicului său în legătură cu viaţa ei intimă. Breuer a mai observat că aceste confidenţe cereau eforturi mari din partea pacientei. Exista aici, în mod vădit, ceva care voia s-o împiedice să vorbească. Breuer s-a întrebat ce s-ar întîmpla dacă ar reuşi s-o aducă la o asemenea stare încît obstacolele în calea confidenţelor sale ar fi slăbite sau chiar suprimate. El a recurs la hipnoză. Şi-a cufundat pacienta într-un somn hipnotic, ceea ce a îngăduit unora din amintirile sale să revină la suprafaţa conştinţei. O serie întreagă de simptome au dispărut.

Pe de altă parte, Freud şi Breuer au făcut următoarea observaţie: atunci cînd dădeau unui pacient în stare de hipnoză un ordin de executat după trezire, de exemplu să se ducă la o anumită oră într-un anumit loc, ordinul era executat întocmai după trezire, dar nu ca şi cum ar fi fost vorba de un somnambul: bolnavul găsea în acelaşi timp un motiv întemeiat să acţioneze astfel. El spunea: trebuie să merg în cutare loc din cutare motiv. Exista deci o *cauză reală* a acţiunii sale, cauză care îi rămînea *ascunsă* şi care era ordinul dat în timpul somnului hipnotic. Tocmai acestei cauze reale, acestui ordin primit, dar de care nu a fost conştient pacientul, *îi substituie o explicaţie* conştientă ce-i servea în mod raţional drept motiv.

Constatînd asemenea fenomene, Freud şi-a zis că, în mod evident, trebuie să existe raporturi între un inconştient situat sub zona conştientă şi conştiinţa clară pe care fiecare o poate constata în el însuşi. El şi-a reprezentat deci conştiinţa clară ca pe un fel de suprastructură a unui inconştient mai pro-

fund, ascuns, dar activ. Şi a pus la cale explorarea acestui inconştient. Nu urmărim aici expunerea cercetării sale.

Acestea l-au condus pe Freud la elaborarea unei teorii potrivit căreia motivele cele mai profunde ale conduitelor umane rezidă îndeosebi în inconştient. Dar de ce rămîn ele acolo? Pentru că, după Freud, este vorba în esenţă, chiar dacă nu în mod exclusiv, de pulsiuni sexuale, născute din experienţe trăite, uneori la o vîrstă prea fragedă, şi care pîndesc ocazia de a-şi produce efectele. Aceste pulsiuni sînt inhibate de *o cenzură*, de o interdicţie, care acţionează în pragul conştiinţei clare, şi sînt *refulate* în inconştient.

Or, aceste pulsiuni instinctive refulate provoacă tulburări în organism şi în comportament, deoarece intră în conflict cu voinţa conştientă, cu prescripţiile recunoscute în planul conştiinţei morale, deci cu cenzura.

Plecînd de aici, şi legînd acest punct de pornire cu observaţia pe care o făcuse cu privire la faptul că anumite mărturisiri, anumite schimburi între pacient şi medic sînt capabile să atenueze simptomele, Freud a ajuns să conceapă şi să dezvolte metoda psihanalitică. Ea constă în a-l ajuta pe pacient să-şi formuleze amintirile pe care le-a refulat. Aducerea lor la nivelul conştiinţei clare constituie ea singură un factor terapeutic, ba chiar, cel mai adesea, factorul hotărîtor. Trebuiau deci găsite căile şi mijloacele care să ducă la exprimarea amintirilor refulate. Aici psihanaliştii au utilizat mijloace foarte variate. Freud însuşi a recurs în mare măsură la ceea ce se numeşte metoda sau regula de asociere liberă, apelînd mai ales la o interpretare simbolică a viselor. Psihanaliza a înregistrat un progres decisiv atunci cînd Freud a început să interpreteze visele nu ca irupţie directă în conştiinţă a pulsiunilor instinctive refulate, ci ca manifestare simbolică a unor dorinţe foarte vechi şi refulate. Terapeutul trebuie deci să lase pacientul să-şi povestească visele, iar apoi să-l ajute să le interpreteze pentru a putea să le înţeleagă sensul ascuns, să le pătrundă sensul inconştient, de dincolo de învelişul sub care se ascund. De aceea, majoritatea psihanaliştilor

se abţin, mai mult sau mai puţin, funcţie de şcoala căreia îi aparţin, să vorbească în timpul tratamentului; Freud voia ca pacientul să aibă sentimentul că a găsit singur interpretarea.

Ne amintim că în secolul al V-lea a. Chr. principiul fundamental al lui Socrate era: „Cunoaşte-te pe tine însuţi." S-ar putea face o apropiere între celebra maieutică a lui Socrate şi metoda psihanalitică a lui Freud? Opera lui Freud ar putea avea ca exergă această deviză socratică?

Şi Socrate, şi Freud se ataşează ideii autentic filozofice după care omul este obligat să se cunoască pe „el însuşi". Ce înseamnă „tu însuţi" sau „eu însumi"? Pentru Socrate, „eu însumi" este subiectul moral liber care caută binele şi pentru care binele se află totdeauna dincolo de ceea ce a atins deja. Aceasta înseamnă că în socraticul „Cunoaşte-te pe tine însuţi" există ceva pe care, în limbaj modern, l-am numi „existenţial": subiectul se percepe în libertatea sa esenţială văzînd în faţa lui un bine care nu-i va putea aparţine niciodată. Cunoaşterea de sine vizată aici este o cunoaştere care ţinteşte libertatea, sau o cunoaştere prin libertate. „A te cunoaşte pe tine însuţi" înseamnă, pentru Socrate, a te întreba ce este binele, ce este dreptatea, ce este fericirea — tot atîtea concepte care nu au sens decît *întru* libertate, dar nu au nici un sens obiectiv în felul lucrurilor care sînt tocmai ceea ce sînt.

Freud, în schimb, inspirat de spiritul ştiinţific al timpului său, enunţînd imperativul „Cunoaşte-te pe tine însuţi", îi cere omului să-şi descopere inconştientul, care sălăşluieşte în el oarecum ca un dat empiric, dar refulat. Inconştientul este în acelaşi timp dat şi disimulat. Am fi putut recurge şi la Kant: lucrul în sine, libertatea ca lucru în sine — ceva cu totul diferit decît la Freud. Kant se situează de partea lui Socrate, dar Freud nu.

Vom încerca, în încheiere, să vedem ce loc poate ocupa libertatea în psihanaliză. Ne mulţumim, deocamdată, cu faptul că, după Freud, omul trebuie să descopere o stare de fapt

care s-a cristalizat în cursul istoriei trecute a vieţii sale psihice: o stare de fapt, psihică sau psihologică, un dat empiric ce trebuie descoperit în interiorul binelui.

Întreaga teorie a lui Freud se bazează pe o luptă între forţele inconştientului şi cele ale conştientului, o luptă care trebuie adusă la lumină cu ajutorul analizei, pentru a reuşi, într-o situaţie dată, prin ocoluri despre care vom mai vorbi, să i se redea conştiinţei stăpînirea, libertatea; dar conştiinţa va fi acceptat atunci în ea inconştientul.

Trebuie să ştim, de altfel, că o psihanaliză este un proces dificil, care te pune la încercare. Unii dintre cei care i s-au supus o descriu ca pe o coborîre în infern; alţii au spart vase în cabinetul psihanalistului. Este vorba de o probă dură, pentru că rezistenţele sînt foarte puternice. Se produce astfel, în cursul desfăşurării sale, ceea ce Freud numeşte *transferul*: cele mai puternice pulsiuni instinctive refulate pe care analiza se străduieşte să le libereze se descarcă acum asupra analistului. Ele nu se pot pierde în gol, el luînd locul altor personaje.

Freud consideră că în psihism se impune ceea ce nu ne mărturisim nouă înşine, şi mai ales sexualitatea pe care vrem s-o ignorăm. În legătură cu aceasta, Freud a elaborat un concept care s-a banalizat datorită răspîndirii lui în lumea întreagă într-atît încît fiecare crede că-l cunoaşte: celebrul *complex Œdip*. Potrivit acestei concepţii, instinctul sexual nemărturisit al fiinţei umane nu datează doar din perioada pubertăţii, el este prezent din cea mai fragedă copilărie. Fetiţa resimte pulsiuni sexuale în direcţia tatălui său, iar băieţelul în direcţia mamei. Ne amintim de povestea lui Œdip: el şi-a ucis tatăl, fără s-o ştie, şi s-a căsătorit cu propria mamă. Freud s-a folosit de acest mit grecesc ca să exprime relaţia instinctivă a copilului faţă de părinţii săi. Descoperim aici un alt aspect al metodei lui Freud, o intervertire de termeni între ceea ce este normal şi ceea ce este excepţional. Atitudinea naturală constă în a vedea în istoria lui Œdip o excepţie teribilă. După Freud însă, este vorba de o înclinaţie generală;

excepţional ar fi să nu fie aşa. Teribilul blestem antic reprezintă normalitatea, pentru toţi oamenii.

Ar trebui să vorbim aici şi despre *Adler*, care a fost şi el o mare personalitate creatoare în domeniul psihanalizei, dar care, cu timpul, avea să ajungă la o ruptură cu Freud. Nu sexualitatea este factorul determinant, după Adler, ci *instinctul de putere,* tendinţa de a se pune în valoare, din nevoia de a compensa un sentiment difuz de inferioritate cu care se confruntă orice fiinţă omenească.

Ar trebui să-l menţionăm aici şi pe *C.G. Jung*, psihanalistul elveţian care a exercitat o influenţă excepţională asupra criticii literare, ca şi asupra imaginaţiei creatoare, asupra cercetărilor culturale şi, în genere, asupra artei timpului nostru. Există, după Jung, un *inconştient colectiv*, unde se regăsesc arhetipuri comune, modele fundamentale de comportament. Poate fi dezvoltată astfel o *psihanaliză a diverselor culturi*: nu a indivizilor, ci a culturilor.

Să încercăm acum să înţelegem care pot fi natura şi semnificaţia psihanalizei. Este vorba aici în primul rînd de o psihologie ştiinţifică sau de o metodă terapeutică? Căci dacă este vorba de o terapie, ea trebuie să comporte — ca orice terapie — o componentă artistică. Medicii au obiceiul să spună că, chiar atunci cînd nu recurg decît la o învăţătură pur ştiinţifică, se văd constrînşi în cele din urmă să practice medicina ca pe o artă. Aşadar, ce se întîmplă cu psihanaliza? Este ea o ştiinţă psihologică riguroasă sau o terapie în care este inclusă şi o activitate artistică — terapie căreia analistul i se consacră cvasisubiectiv, chiar dacă recurge la cunoştinţe dobîndite cu ajutorul unor metode ştiinţifice obiective —, ori psihanaliza ţine ea însăşi de filozofie?

Considerată sub unghiul unei ştiinţe riguroase — şi aceasta era ambiţia lui Freud —, psihanaliza continuă să fie contestată. O ştiinţă riguroasă implică posibilitatea de a-i verifica rezultatele în condiţii strict determinate. Ce este verificarea în psihanaliză? Cum poate fi sigur un analist că interpretarea pe care o dă viselor pacientului său corespunde cu adevărat

realităţii, adică stării reale a inconştientului pacientului? Acest inconştient îi rămîne prin definiţie inaccesibil, ca şi pacientului său. Verificarea, s-ar putea spune, este dispariţia simptomelor, deci însăşi vindecarea. Vindecarea ar reprezenta în acelaşi timp verificarea interpretării date. Acest lucru este oare evident? Cînd este vorba de procese psihice, simplul fapt de a crede că ai găsit explicaţia simptomelor ar putea avea acelaşi efect ca explicaţia veritabilă. Acest fapt nu poate reprezenta deci o probă. Poate că vindecarea ar fi putut fi obţinută şi prin interpretări diferite — sau prin cu totul alte mijloace, de exemplu, printr-un şoc afectiv.

Anumite simboluri şi scheme reapar necontenit în interpretare, nu numai în legătură cu cutare sau cutare pacient individual, dar şi în legătură cu pacienţi foarte diferiţi. Datorită acestui fapt, ai impresia că este posibil să interpretezi anumite simboluri cu semnificaţie generală, în spatele cărora se ascund pulsiuni inconştiente. Analistul exersat profită de asemenea posibilităţi, dar aceasta nu ne permite să afirmăm că avem aici de-a face cu o verificare ştiinţifică, în sensul riguros al cuvîntului.

Din nefericire, tot ce am expus este prea lesne de înţeles. În plus, posibilitatea de a aduce la lumină instincte îngropate adînc are ceva foarte seducător.

Această uşurinţă şi această atracţie reprezintă, pentru o asemenea metodă, un pericol destul de mare. Ne putem, într-adevăr, întreba cu privire la *influenţa culturală exercitată de psihanaliză*. Nu numai asupra pacienţilor individuali, dar şi asupra unei culturi care consideră de-acum învăţătura lui Freud drept una din realităţile sale spirituale decisive.

Ne putem întreba şi ce influenţă exercită această învăţătură asupra societăţii în ansamblul ei. Majoritatea oamenilor nu o cunosc decît din auzite; în ce sens totuşi influenţează ea, bunăoară, ideea generală pe care şi-o fac contemporanii noştri despre educaţie? O asemenea întrebare merită să fie luată în serios cu atît mai mult cu cît metoda psihanalitică a devenit frecvent un fel de dogmă. *Karl*

Jaspers, care, înainte de a fi filozof, a fost psihiatru şi care cunoştea foarte bine psihanaliza atît teoretic, cît şi practic, a reproşat psihanaliştilor faptul de a constitui o sectă. Caracteristic unei secte, după el, este că nu poţi intra în ea fără să fi trecut printr-un ritual iniţiatic. În cazul psihanalizei, acest ritual îl constituia în ochii săi analiza didactică obligatorie. O metodă care nu poate fi examinată în mod raţional, ci numai după o iniţiere prealabilă care începe cu transformarea candidatului însuşi, nu-şi are locul, credea Jaspers, printre disciplinele predate la Universitate.

Mulţi psihanalişti practică metoda psihanalitică într-un mod foarte autoritar, deşi, începînd cu Freud, şi mai ales în decursul ultimilor ani, între psihanalişti au survenit divergenţe atît de mari, că ajungi să te întrebi dacă se mai poate vorbi, în genere, de o şcoală psihanalitică unică. În orice caz, nu trebuie îngăduit conştiinţei să renunţe la simţul său critic în faţa ei.

Trebuie să semnalez şi *aspectul reducţionist* al psihanalizei, caracteristic de altfel şi criticii marxiste. Criticii marxişti obişnuiesc să considere operele de artă, operele literare îndeosebi, nu atît în ele înseşi, cît mai curînd ca *simptome* revelatoare ale realităţii sociale în care au apărut. La fel, în psihanaliză nu se porneşte de la operă, care ne încîntă prin perfecţiunea ei; opera este considerată ca un simptom prin intermediul căruia analistul încearcă să înţeleagă, prin descifrare sau decriptare, mecanismele psihologice ascunse pe care le disimulează şi care trebuie să fie dezvăluite. O dată aduse la lumină, mecanismele astfel date în vileag sînt mult mai interesante decît opera însăşi. Analiza se substituie acesteia.

Aş dori să mai menţionez aici o critică de principiu pe care *Jaspers* a adresat-o metodei psihanalitice. El nu a avut, de altfel, niciodată intenţia de a o respinge ca metodă medicală şi terapeutică, ci i-a reproşat că vrea să se impună drept singura metodă ştiinţifică. Pentru a-l înţelege pe Jaspers, trebuie să explicăm mai întîi două concepte importante.

Jaspers stabileşte o distincţie între *psihologie explicativă* şi *psihologie comprehensivă*. Psihologia explicativă explică

fenomenele psihice prin cauzele lor. Aşadar, ea operează, în domeniul psihic, asemeni ştiinţelor naturii, care stabilesc *serii cauzale*. Psihologia comprehensivă este cu totul diferită: ea înţelege fenomenele psihice prin *sensul lor*, adică plecînd de la sensul pe care-l au acestea pentru subiectul considerat. Realizăm un act de psihologie comprehensivă atunci cînd reuşim să retrăim, să mimăm lăuntric, intenţia care a aparţinut subiectului, ceea ce îngăduie să înţelegem în mod subiectiv succesiunea stărilor sale de conştiinţă. Această distincţie trebuie să ne fie absolut clară: în primul caz (psihologie explicativă), ne bazăm pe o cauză — şi o cauză nu are „sens", ea nu face decît să producă un efect; în al doilea caz, plecăm de la sensul vizat de un subiect, ne însuşim acest proces intenţional şi înţelegem în consecinţă ce s-a petrecut în psihismul subiectului.

Or, consideră Jaspers, metoda lui Freud comportă un amestec şi o confuzie între aceste demersuri. Freud credea — spune Jaspers — că aplică o metodă proprie psihologiei explicative. El credea că realizează în domeniul psihismului o cercetare asemănătoare aceleia care poate fi efectuată în domeniul ştiinţelor naturii. În fapt însă, potrivit lui Jaspers, demersul lui Freud aparţine, în pofida intenţiei sale, psihologiei comprehensive.

Un exemplu: Freud interpretează faimoasa „refulare" ca fiind cauza cutărui sau cutărui fenomen nevrotic. În ce sens refularea este o cauză? Evident, acest lucru nu e posibil decît în raport cu o intenţie inconştientă a subiectului care a recurs la această refulare pentru a disimula ceva ce refuză să vadă, sau chiar să admită. Aşadar, dacă înţelegem explicaţiile lui Freud şi dezvoltările pe care le prezintă, înţelegem şi disimulările care se produc şi cum se face că anumite complexe devin invizibile: *ne punem în locul* subiectului. Întregul proces se înscrie înăuntrul unei *intenţii subiective* şi al unei coerenţe a sensului, şi nicidecum într-o înlănţuire cauzală, ca în ştiinţele naturii.

Aceasta nu-l împiedică pe Jaspers să recunoască importanţa teoriei freudiene, deoarece ea face posibilă clarificarea

unor procese psihice prin analiza mecanismelor refulării. Ea explică, de pildă, paralizia isterică cu ajutorul teoriei refulării. Înţelegem astfel cum se poate produce această paralizie. Persistă totuşi o eroare decisivă în afirmaţia după care întregul psihism ar putea fi redus la un asemenea model de explicaţie, şi tocmai această eroare îi îngăduie lui Freud să dezvolte o teorie a vieţii sufletului în ansamblul ei. După Jaspers, nu sînt posibile explicaţii valabile pentru toţi decît după modelul ştiinţelor naturii. Ele nu sînt generalizabile decît în măsura în care sînt obiective, şi numai în acest caz pot conduce la teorii care au validitate ştiinţifică. Acestea sînt deci explicaţii care pot da naştere unor teorii, dar niciodată înţelegerii. De ce? A înţelege înseamnă „a mima" procesul intenţional al unui subiect dat. Este vorba întotdeauna aici de o fiinţă individuală, ceea ce nu îndreptăţeşte nici o trecere la generalitatea unei teorii. Nepăstrînd distincţia dintre comprehensiune şi explicaţie, dintre „cauză" şi „sens", Freud se face vinovat de o simplificare reducţionistă, graţie căreia a putut să dezvolte o teorie care i-a permis să reducă întregul psihism la cîteva modele simple. Astfel, el recurge tot timpul, deşi este vorba în fond de un proces comprehensiv deghizat, la acelaşi proces pretins explicativ — care de altfel devine, în cele din urmă, agasant.

Cred că Jaspers are dreptate. Se revine mereu la complexul Œdip, şi acesta devine foarte monoton, comparat cu fenomenele profunde şi complexe pe care se consideră că trebuie să le „explice". Analistul pare foarte perspicace fără prea mari dificultăţi, de unde ispita puternică a vulgarizării. E de ajuns să ne gîndim cu cîtă uşurinţă se oferă tuturor psihanaliza, încît fiecare riscă propriile sale interpretări. Oameni care n-au primit nici o formaţie medicală sau psihologică „fac" psihanaliză în artă, în muzică, în poezie, reducînd realităţile cele mai complexe la cîteva trucuri sau cîteva scheme.

Dar Jaspers nu i-a adresat niciodată lui Freud reproşuri de acest gen. El a subliniat doar riscurile la care se expune psihanaliza datorită faptului că se pretează cu uşurinţă la o vul-

garizare de acest gen. El recunoştea fără rezerve că ea poate fi fecundă, cîtă vreme rămîne o metodă printre altele, o abordare a problemelor printre altele, fără să fie exclusivă. Trebuie doar să ne interzicem erijarea metodei freudiene în mijloc privilegiat al singurei psihologii explicative, eliminînd sau paralizînd subiectul liber şi responsabil prin reducerea lui la înlănţuiri cauzale.

În cazul în care confuzia metodologică despre care vorbeam nu are asemenea consecinţe reductive, Jaspers recunoaşte că ea ar putea produce chiar anumite rezultate euristice şi terapeutice. Se constată, într-adevăr, pînă şi în ştiinţele naturii, că anumite metode insuficient de clare sau echivoce pot dezvălui uneori fapte sau raporturi noi. Aşa a fost şi în cazul lui Freud. Dar trebuie să le cunoaştem echivocurile şi posibilele excese. Intuiţia esenţială este importantă: anumite tulburări psihice, iar adesea chiar şi fizice pot avea la origine instincte refulate. Este necesar atunci un tratament, şi „a trata" înseamnă atunci, pentru cel care aplică metoda lui Freud, a dezvălui aceste instincte şi împrejurările în care au fost refulate.

Se poate produce, cu această ocazie, ceva profund existenţial. Descoperirea pe care o face analistul îi poate da pacientului posibilitatea de a retrăi în mod conştient un episod din trecutul său şi de a-l sublima. Cu alte cuvinte: teoria freudiană nu slujeşte defel negării libertăţii pacientului în numele unui mecanism cauzal, ci, dimpotrivă, punerii unei noi lucidităţi în serviciul libertăţii sale. Tocmai obstacolele în calea acestei libertăţi trebuie înlăturate.

Ar fi poate bine ca un psihanalist competent să scrie, în sensul celor afirmate mai înainte, o carte intitulată: *Despre buna întrebuinţare a psihanalizei.*

Nici Freud, nici Marx nu şi-au dezvoltat doctrina plecînd de la o mirare filozofică, ci de la nevoia de a-şi elibera contemporanii: Marx, de înstrăinarea lor socială; Freud, de tulburările lor psihice. Amîndoi — fiecare în domeniul său —

au recurs la metode şi mijloace ale căror modele le-au găsit în ştiinţele naturii. Şi, fără îndoială, dezvoltarea impresionantă a acestor ştiinţe în cursul secolului al XIX-lea explică îndeajuns faptul că cercetătorii din ştiinţele umane şi sociale le-au invidiat succesele şi au căutat să le imite, pe cît posibil, metodele. Şi Marx, şi Freud au visat la aşa ceva.

Putem constata astăzi numeroase încercări de a-i combina, într-un fel, pe aceşti doi gînditori, de altfel atît de diferiţi. Aceasta se explică, mi se pare, prin două motive.

Primul motiv: amîndoi consideră societatea sau individul nu în esenţa lor permanentă, ci în specificitatea *situaţiei lor istorice*. La Marx, primează istoria socială; la Freud, istoria individuală. Nu este vorba deci de un om oarecare sau de o societate oarecare, ci de un om sau de o societate anume, în devenirea lor istorică.

Amîndoi au încercat deci să aplice metode ale ştiinţelor naturii la date specifice şi istorice.

Al doilea motiv: ambii gînditori văd caracterul ştiinţific al cercetării lor în faptul că *denunţă* ceea ce apare, ceea ce se observă, ceea ce se manifestă clar, ca fiind o deghizare, un fel de a-i înşela pe alţii sau de a se autoînşela, pentru *a dezvălui* astfel ce este *realitatea ascunsă*, singura reală şi activă. Critica marxistă îşi găseşte caracterul ei ştiinţific în faptul că denunţă religia, etica, arta, cultura ca fiind de natură *ideologică*, produse şi în acelaşi timp măşti ale adevăratei realităţi, aceea a relaţiilor determinate de mijloacele de producţie şi de conflictele de interese care decurg de aici. Interpretările freudiene procedează altfel, şi totuşi într-un mod analog: religia, etica, arta, cultura servesc la disimularea sau sublimarea pulsiunilor sexuale refulate de cenzură, care sînt totuşi singura realitate.

Pentru amîndoi, ceea ce e ascuns este totdeauna mai real decît ceea ce este produs în chip voit în orizontul conştiinţei clare.

HENRI BERGSON
(1859-1941)

Schimbare de direcţie: ne vom ocupa acum de gînditori care au reacţionat viguros împotriva înclinaţiilor lumii contemporane către diversele superstiţii scientiste. Ei s-au străduit să recunoască tocmai ceea ce, fiind esenţial şi de o mare greutate, se sustrage stăpînirii prin intermediul ştiinţei. Vom vorbi, pe de o parte, despre *Henri Bergson*, în Franţa, şi, pe de altă parte, despre *Nietzsche* în Germania şi *Kierkegaard* în Danemarca.

Filozofia lui Henri Bergson constituie o reacţie specifică la întregul curent de gîndire care conta înainte de orice pe ştiinţă pentru a explica esenţa omului şi a societăţii, şi a permite astfel rezolvarea problemelor puse de condiţia umană. Reflecţia lui s-a dezvoltat împotriva curentului, împotriva unei Sorbone şi a unei ambianţe culturale dominate în mare măsură de pozitivismul şi credulitatea ştiinţifică ale lui Auguste Comte. Astăzi, trăim într-o lume complet diferită. Am putea spune, într-un anumit sens, că succesul lui Bergson din timpul vieţii sale i-a redus influenţa asupra posterităţii. El şi-a consacrat toate puterile forţării unor uşi care astăzi ni se par deschise, dar care la vremea sa erau straşnic ferecate. Bergson s-a născut la Paris, unde a şi murit, în 1941, în timpul ocupaţiei germane. Ca evreu, a ţinut cu orice preţ să se aşeze la coadă în stradă alături de ceilalţi pentru nu ştiu ce formalitate obligatorie. Fără îndoială, ar fi putut să fie scutit de aşa ceva la vîrsta lui, dar a refuzat. A stat astfel prea mult timp nemişcat în frig, a căzut la pat şi a murit.

Regăsim, cu Bergson, tema acestei cărţi. Reflecţia sa a început cu o mirare. S-a mirat mai întîi constatînd că un aspect esenţial al realităţii nu se lasă redus la un obiect al

ştiinţei pozitive — anume *calitatea*, în opoziţie cu cantitatea. Fără îndoială, putem reprezenta culoarea roşie prin lungimea de undă corespunzătoare, şi regăsim astfel cantitatea; dar această lungime nu este roşie. Aici are loc numai o *traducere cantitativă* a roşului *calitativ:* cifra care exprimă lungimea de undă nu corespunde defel senzaţiei noastre de roşu. Experienţa nemijlocită a lumii sensibile — iată ce l-a impresionat în mod direct pe Bergson. Această lume nu este deloc lumea cantitativă în domeniul căreia ştiinţa înregistrează necontenit progrese: este aceeaşi lume, şi totuşi nu este aceeaşi. Are ce te pune pe gînduri.

Calitativul este opus cantitativului, profundul — superficialului. Măsurăm o linie, o suprafaţă, uneori un volum. Dar profunzimea, a cărei experienţă nemijlocită o avem, nu putem niciodată s-o măsurăm, cel puţin nu direct, ca experienţă trăită. Ajungem astfel să stabilim o opoziţie între lăuntricul, interioritatea experienţei şi exterioritatea lucrului a cărui experienţă o realizăm. Există lumea exterioară, obiect al experienţei; dar experienţa trăită a acestei lumi exterioare este interioară: senzaţia de roşu este interioară, prin opoziţie cu lungimea de undă, care este exterioară. Această situaţie suscită o întrebare: cum se face că pot „înţelege" experienţa mea profundă, interioară, calitativă, ba chiar, la drept vorbind, s-o înţeleg mult mai nemijlocit decît „înţeleg" obiectele ştiinţei? Despre ce „cunoaştere" este vorba aici?

Bergson ajunge astfel să se mire — să se mire în faţa a ceea ce numim „cunoaştere". Este evident că există două feluri de cunoaştere: una nemijlocită, interioară, calitativă, şi alta exterioară, geometrică, mecanistă, cantitativă — pe scurt: ştiinţa. S-ar putea crede că regăsim dualismul lui Descartes între *res cogitans* (lucrul gînditor) şi *res extensa* (lucrul întins), de care ne amintim: Descartes opunea gîndirea, ca fiind activă, întinderii considerată pasivă, cîmp al determinismului cauzal. Există aici o analogie cu dualitatea bergsoniană, dar conceptele nu se acoperă. În realitate, Bergson stabileşte o opoziţie între ceea ce este trăit în mod subiectiv şi ceea ce ştiinţa măsoară în universul său exteriorizat.

Prima carte a lui Bergson, teza sa de doctorat, este după părerea mea cea mai bună dintre lucrările sale. Ea conţine în germen tot ce a urmat. A apărut în 1889, sub titlul: *Eseu asupra datelor nemijlocite ale conştiinţei.* Este vorba explicit, după cum se vede, de un „eseu", şi nu de o cercetare ştiinţifică exhaustivă şi dogmatică. În plus, acest „eseu" priveşte „datele nemijlocite ale conştiinţei", deci ceva care trebuie sesizat cît mai direct posibil, în starea cea mai puţin deformată de aparatul nostru de percepţie şi cunoaştere. Vrem să descoperim conştiinţa pe care o avem despre lumea exterioară în nemijlocirea sa, aşa cum ni se oferă ea. Un asemenea proiect este caracteristic pentru generaţia acestui filozof, ca şi pentru numeroşi pictori şi scriitori contemporani. Ei voiau înainte de orice să exprime spontaneitatea experienţei interioare, să se restrîngă la datele nemijlocite ale conştiinţei, şi se străduiau să le sustragă oricăror influenţe din partea cunoştinţelor pe care le puteau dobîndi din geometrie, fizică sau chimie. Atunci cînd eul, în loc să fie absorbit de viaţa lui lăuntrică, se obiectivează, se exprimă în altceva, se proiectează în afară. Ce înseamnă asta? Cînd aplicăm ceea ce se numeşte de obicei autoobservaţie sau introspecţie, deci acea metodă a psihologiei care constă, pentru subiect, în a se observa pe sine, credem adeseori că surprindem date nemijlocite. Dar nu este adevărat, spune Bergson. Eul care se observă se proiectează numaidecît într-un fel de spaţiu special unde-şi cristalizează experienţele trăite ca şi cum acestea ar fi lucruri situate în acest spaţiu psihologic. Bunăoară, dăm nume la ceea ce ţine de afectivitatea noastră: la sentimente, cum ar fi gelozia sau simpatia, bucuria sau nostalgia etc. Impresiile şi sentimentele sînt desemnate prin cuvinte aidoma unor obiecte şi localizate într-un fel de spaţiu determinat. Acest *spaţiu*, spune Bergson, este în realitate ceea ce luăm drept *timpul* nostru. Noi credem că ne observăm în timpul în care se desfăşoară experienţa noastră trăită. În realitate însă, am tradus acest timp într-un spaţiu, şi ne considerăm pe noi înşine în această proiecţie spaţială. E ceea ce

Bergson numeşte *spaţiu-timp*. Dar acest timp astfel spaţializat este o reprezentare a timpului *falsificată* de analogia sa cu spaţiul, şi tocmai în acest timp contrafăcut proiectăm elementele psihologice pe care ni le oferă introspecţia, solidificîndu-le, dîndu-le nume, o pondere cantitativă relativă etc.

Dar eul adevărat continuă de fapt să trăiască în timp. Bergson numeşte „durată pură" acest timp real, veritabil, considerat în dimensiunea lui profundă. Pentru cel ce vrea să înţeleagă gîndirea bergsoniană, este absolut necesar să-şi dea seama de opoziţia stabilită de ea între „timpul spaţializat" sau „spaţiu-timp" şi „durata pură".

Aşadar, la Bergson, conştiinţa de sine este scindată în două: există, pe de o parte, devenirea profundă a eului, unde domnesc calitatea şi interioritatea, unde elementele se întrepătrund şi sînt continuu creatoare în durata pură; pe de altă parte, există reprezentarea spaţializată a acestei deveniri, desfăşurată într-un timp fals, care, de fapt, nu mai este decît spaţiu, unde, în consecinţă, domnesc exterioritatea, cantitatea şi, în general, tot ce exclude semnele distinctive ale adevăratului eu profund. Există astfel, pe de o parte, profunzimea calitativă, unde totul se întrepătrunde şi se contopeşte într-un proces evolutiv, creator, şi, de cealaltă parte, exterioritatea cantitativă, unde totul este juxtapus, numit, cuantificabil, pe scurt redus la obiectivitatea lucrurilor. Bergson recurge la tot felul de imagini pentru a exprima acest contrast, şi aceste imagini constituie una din caracteristicile operei sale. Acest gînditor se exprimă mai curînd prin imagini decît prin concepte. Are nevoie de imagini ca să opună rezistenţă reprezentărilor solidificate ale eului spaţializat. Eul se observă pe sine printr-un spaţiu-timp care nu este decît un pseudonim, pe care Bergson îl numeşte şi „timp omogen". De ce aceşti termeni? Pentru că ceea ce caracterizează spaţiul este tocmai faptul de a fi omogen în toate punctele sale. Şi atunci cînd eul se proiectează într-o reprezentare exterioară, el se desfăşoară într-un timp pe care-l închipuie tot

omogen. În timpul adevărat, în schimb, în durata profundă, nu există niciodată două momente identice.

Bergson recurge la următoarea imagine: auzim un orologiu bătînd, să zicem, orele şase. Auzim cele şase bătăi succesive. Ne reprezentăm atunci cele şase bătăi ale orologiului juxtapuse într-un timp omogen pe care nimic nu-l deosebeşte de spaţiu, le numărăm şi constatăm că sînt şase. Cu totul altfel trăieşte însă eul interior succesiunea acestor şase bătăi. Cele şase bătăi ale orologiului constituie pentru eul lăuntric un fel de melodie, ceea ce înseamnă că a doua bătaie diferă calitativ de prima, pur şi simplu pentru că, fiind a doua, urmează celei dintîi şi conştiinţa o trăieşte *calitativ* ca fiind a doua; nu pentru că o pune alături de prima, ci pentru că, fiind a doua în timpul realmente trăit, nu este identică cu prima, iar a treia nu este identică cu a doua, nici a patra cu a treia, şi aşa mai departe; nici una identică alteia, cele şase bătăi formează împreună o *melodie psihologică*. Se poate spune şi că *şase* constituie aici o calitate a melodiei şi nu o sumă de unităţi identice adunate în spaţiu-timp.

Să considerăm o altă imagine bergsoniană. Sîntem înclinaţi, în legătură cu mişcarea, să confundăm *spaţiul parcurs* prin această mişcare cu *actul însuşi al mişcării*. Dar Bergson ne spune că aici este vorba de două lucruri cu totul diferite; spaţiul parcurs ţine de exterioritate: apropiem o poziţie dată de o altă poziţie. Să ne gîndim la săgeata lui Zenon. Spaţiul parcurs este traiectoria săgeţii. Ca exterioritate, o putem măsura. Dar actul mişcării este ceea ce *face* săgeata în timp ce parcurge acel spaţiu. Bergson recurge, de altfel, la aporia lui Zenon asupra mişcării. Şi el o respinge, făcînd apel la *întrecerea dintre Ahile şi broasca ţestoasă*, şi arătînd tocmai că argumentul lui Zenon se bazează pe o confuzie între act şi spaţiul parcurs. S-ar putea considera, de asemenea, gestul de a ridica braţul şi spaţiul astfel parcurs: în exterioritatea spaţiului ne aflăm în faţa unui număr infinit de poziţii, dar pentru privirea interioară actul ridicării braţului este *unul*.

Bergson ajunge să distingă două genuri de multiplicităţi: o multiplicitate cantitativă, pe care o putem număra şi evalua

printr-un număr, şi o *multiplicitate calitativă*. Multiplicitatea cantitativă se compune din elemente distincte, angajează eul superficial şi se exprimă într-un limbaj abstract care se aplică obiectelor. Multiplicitatea calitativă, din contra, interesează experienţa trăită şi acţiunea, eul profund, pe care nu-l observăm, dar care trăieşte. Acesta este, pentru Bergson, eul adevărat, şi niciodată cel pe care-l traducem în exterioritate. Tocmai în acest eu sălăşluieşte ceea ce Bergson numeşte *libertate*.

Vom putea înţelege acum felul în care concepe Bergson *problema libertăţii* şi cea a determinismului. Principiul determinismului se enunţă în cadrul ştiinţei în felul următor: totul are o cauză, şi în aceleaşi condiţii aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte. În consecinţă, determinismul este valabil, în concepţia lui Bergson, pentru timpul omogen, pentru spaţiu-timp, adică pentru exterioritate. În schimb, principiul determinismului nu mai poate avea nici un sens dacă este vorba de eul profund, pentru care nu pot exista două momente identice. Nu pot exista două momente identice în eul profund, întrucît în durata pură nu putem avea de-a face cu repetarea identicului. După cum am văzut, a doua bătaie a orologiului nu poate fi pentru experienţa trăită a eului profund o repetare a celei dintîi. Eul profund scapă deci determinismului. Principiul conservării energiei, valabil pentru toate legile spaţiului, nu poate avea nici un sens pentru eul profund, deoarece acest eu, ca durată pură, este o devenire creatoare, care se îmbogăţeşte cu fiecare nou moment ce-i este dat să-l trăiască.

Dar nu orice acţiune săvîrşită în urma unei excitaţii ori a unei umori constituie ceea ce Bergson numeşte *un act liber*. Actul este liber atunci cînd este produs de eul profund în totalitatea sa. El este generat de multiplicitatea calitativă a duratei pure, care conţine în ea întregul trecut al eului în unitatea sa. Aşadar, numai dacă trăim în durata pură, şi nu în spaţiu-timp, sîntem capabili să săvîrşim un act liber — ceea ce înseamnă, într-adevăr, că sîntem capabili să luăm o decizie din adîncul întregii noastre fiinţe.

Tema libertăţii se află în centrul *Eseului* lui Bergson asupra „datelor nemijlocite ale conştiinţei". Aici el tratează despre libertate ca act liber al eului profund din durata pură.

Bergson este filozoful *intuiţiei.* Însăşi filozofia sa este o filozofie intuitivă. Intuiţia a început să i se impună plecînd de la o mirare: toate ştiinţele sînt cu adevărat admirabile, dar le scapă ceva esenţial. Ce este acest „esenţial", s-a întrebat el, şi de ce le scapă? Aşa ajunge el la intuiţia, centrală în gîndirea sa, a distincţiei dintre „spaţiul-timp", dimensiune în care se desfăşoară ştiinţele, şi „durata pură", dimensiune a libertăţii umane.

Înainte însă de a ne ocupa de teoria intuiţiei, pe care Bergson o dezvoltă mai ales în lucrarea sa cea mai cunoscută, *Evoluţia creatoare,* aş vrea să comentez pe scurt o lucrare anterioară, intitulată *Materie şi memorie.*

Apare, în această lucrare, un nou subiect de uimire. Dacă trebuie să opunem atît de radical spaţiul-timp al exteriorităţii şi durata pură a eului profund, cum putem concepe raportul între trup şi suflet? Bergson regăseşte aici problema pe care i-o punea lui Descartes dualismul. Ne amintim că la Descartes problema rămînea fără soluţie, deoarece cu siguranţă interferenţa în glanda pineală a proceselor fizice şi a celor psihice nu constituie o rezolvare.

Titlul lui Bergson, *Materie şi memorie,* subliniază deja dualismul său: materia aparţine lumii spaţiului, trupului, iar memoria aparţine lumii duratei pure, a eului profund, deci a sufletului, unde filozoful situează libertatea. Cu cît accentuăm opoziţia dintre exterior şi interior, cu atît devine mai greu să explicăm relaţiile dintre trup şi suflet.

Bergson porneşte de la o concepţie instrumentală asupra trupului. Trupul este *instrumentul acţiunii.* Fiind instrumentul acţiunii, el îngăduie să percepem astfel lucrurile încît să putem acţiona asupra lor şi să ne folosim de ele în acţiune. Fiind însă instrument al acţiunii, trupul este prin aceasta un instrument simplificator şi limitativ, prin intermediul căruia

dobîndim o percepţie simplificată şi limitată a lucrurilor, dar o percepţie comodă pentru acţiune în viaţa practică.

Pentru a ilustra relaţia dintre suflet şi trup, Bergson se foloseşte de o schemă: să ne reprezentăm un con, al cărui vîrf se sprijină pe o suprafaţă plană. Conul reprezintă totalitatea a ceea ce a trăit în durata pură, deci totalitatea eului profund. Întinderea şi bogăţia conului, aşezat cu vîrful în jos, se acumulează în partea lui de sus. Aici este reţinut tot ce a trăit eul în cursul duratei sale, tot ce a acumulat şi strîns el laolaltă, tot ce-i constituie de-acum bogăţia şi esenţa. Dimpotrivă, vîrful conului atinge suprafaţa plană care, în această imagine, reprezintă spaţiul, adică prezentul exterior, locul acţiunii asupra lumii din afară. Atunci cînd acţionăm, ne folosim de trupul nostru pentru a modifica lucrurile juxtapuse în spaţiu. Acţiunea nu este îndreptată spre interior, ci spre ceea ce umple spaţiul în locul unde ne aflăm, cu ajutorul trupului nostru.

Este evident că ceea ce umple partea de sus a conului poate cel mai puţin să acţioneze direct asupra a ceea ce este la vîrful său, acolo unde acesta se inserează în realitatea spaţială. Bergson numeşte *amintire pură* ceea ce se află în partea de sus a conului, ceea ce este cu totul dezinteresat în ce priveşte eficacitatea directă şi nu are nimic de-a face cu acţiunea actuală. Amintirea pură se află în profunzimea memoriei constitutive a eului profund, şi ea este cel mai puţin dependentă de trup. Trupul, în schimb, se află la vîrful conului, acolo unde ne găsim în spaţiul lumii exterioare şi unde putem acţiona. Trupul conţine un organ foarte special, numit creier, a cărui sarcină este să recheme, din profunzimile eului unde se află amintirile pure, pe acelea care ar fi utile acţiunii, şi de a le actualiza în consecinţă. Creierul se află în trup, deci la vîrful conului, inserat în realitatea spaţială şi în contact cu exteriorul. Altfel spus: ca totalitate a memoriei actuale şi virtuale, conul se îngustează treptat, pe măsură ce coborîm spre vîrful său fin, unde se situează creierul. În concepţia lui Bergson, creierul nu este defel organul care

conţine întreaga memorie, cu ansamblul amintirilor, ci, dimpotrivă, *organul uitării* sau al *selecţiei amintirilor actuale*, organul care alege, din memoria bogată a eului profund, ceea ce poate fi actualmente *util* în vederea unei acţiuni eficace. Un asemenea organ selectiv ne este indispensabil: dacă am fi tot timpul copleşiţi de totalitatea amintirilor noastre, am fi incapabili să acţionăm. Aşadar, creierul serveşte acţiunea. El ne permite să acţionăm asigurînd în noi uitarea şi amintirea, selecţia şi reactualizarea.

Dar dacă concepem în acest fel relaţia dintre memorie şi creier, problema raporturilor dintre suflet şi trup, ca şi cea a nemuririi sufletului, se pun cu totul altfel decît de obicei. Aici creierul nu mai „conţine" durata pură a subiectului, cum încearcă să-şi închipuie o viziune materialistă. Sufletul nu mai depinde aici de creier. Conţinutul duratei pure, unitatea tuturor amintirilor, într-un cuvînt sufletul este independent de creier, deci de trup. E plauzibil aşadar să afirmăm nemurirea lui. Nu mai avem nici un motiv să credem că sufletul moare o dată cu trupul. Acum nemurirea e cea mai plauzibilă, şi, ca să zicem aşa, cea mai firească. Prin moartea trupului, sufletul îşi pierde doar posibilitatea de a acţiona eficace *în spaţiu*.

Dacă vom compara acum cele două lucrări despre care am vorbit, vedem că punctul de plecare al lui Bergson l-a constituit o reprezentare cu totul aparte a libertăţii, a actului liber. Nu este vorba deloc pentru el, cum era cazul bunăoară la Descartes, de o decizie a voinţei. Eul profund, libertatea sa, şi chiar actul liber decurg, ca să zicem aşa, dintr-un fel de „creştere vegetativ-spirituală", dacă ni se îngăduie să apropiem aceşti doi termeni. Esenţială este continuitatea unei deveniri, fără ruptură, fără sciziuni. Teoria bergsoniană a duratei pure, a eului profund cere dezvoltarea continuă a celei mai intime conştiinţe de sine, din care *actul liber* ţîşneşte atunci de la sine. Există aici, în profunzime, ceva care apropie gîndirea lui Bergson de curentul nonvoluntarist al gîndirii orientale. *Evoluţia creatoare* este titlul celei mai cunoscute lucrări a lui Bergson, apărută în 1907. Dacă, în

legătură cu Bergson, ne ocupăm de operele sale luate una cîte una, o facem mai întîi pentru că el a scris un număr mic de cărţi, şi fiecare dintre ele abordează un domeniu specific. Există totuşi o unitate între aceste lucrări, datorită faptului că interpretarea se desfăşoară totdeauna plecînd de la un cuplu de termeni contrari ca spaţiu-timp şi durată pură, sau materie şi memorie.

Ce putem spune despre *Evoluţia creatoare*? Această lucrare abordează problemele vieţii. Bergson se miră în faţa viului, în faţa diversităţii fantastice şi admirabile a speciilor vii, şi în faţa capacităţii lor de adaptare la nevoile vitale. Această mirare s-a manifestat de altfel necontenit de-a lungul întregii istorii a gîndirii omeneşti — şi ea continuă, în pofida progreselor decisive ale microbiologiei din epoca contemporană. Însuşi Jacques Monod, care a încercat în epoca noastră să explice apariţia şi adaptarea speciilor doar prin mecanismele hazardului şi necesităţii, nu a încetat niciodată să se mire.

Dar Bergson se miră şi mai mult de incapacitatea noastră de a înţelege ceea ce constituie esenţa acestei vieţi infinit creatoare. Deşi noi înşine sîntem fiinţe vii şi deşi biologia continuă să progreseze, nu înţelegem totuşi aproape nimic din viaţă ca evoluţie creatoare. La drept vorbind, obţinem anumite rezultate, înţelegem mecanisme biologice, şi aşa mai departe. Dar viaţa rămîne un mister. De ce?

În tot ce scrie Bergson despre viaţă, regăsim reacţia sa faţă de pozitivismul care domina în epocă. Ştiinţa pozitivistă pleca de la principiul potrivit căruia orice explicaţie ştiinţifică poate fi valabilă numai dacă este *mecanistă*. Aceasta înseamnă, prin implicaţie, că toate fenomenele se desfăşoară la nivelul unde domneşte cauzalitatea şi că singura modalitate de a explica în mod valabil succesiunea lor este aceea care recurge la mecanismele după care se înlănţuie cauzele şi efectele.

Am avut deja prilejul să opunem unele altora explicaţiile prin cauze şi explicaţiile prin scopuri. În cadrul relaţiei cau-

zale, ceea ce se întîmplă „înainte" determină ceea ce se întîmplă „după". Consecinţa logică a acestui mod de gîndire mecanist-cauzal aplicat derivării speciilor vii este că cercetătorul se află într-o situaţie paradoxală: el trebuie tot timpul să explice mai multul prin mai puţin. Se pleacă în mod natural de la organismele cele mai simple, acelea în care viaţa este cît se poate de apropiată de materia inertă, şi, pornind de aici, se încearcă explicarea apariţiei unor specii superioare şi din ce în ce mai complexe. Ştiinţa pozitivistă se condamnă să rezolve această dificultate fundamentală.

Explicaţia inversă, prin *scopuri*, sau *finalistă*, poate fi concepută în două moduri diferite. Una se bazează pe convingerea că totul se petrece după un plan prestabilit. Există o fiinţă atotputernică sau o Providenţă care cunoaşte punctul final al devenirii şi care supune întreaga evoluţie unui proiect ce înglobează totul. Întreaga evoluţie, aşa cum se desfăşoară ea în fapt, se explică prin *scopul care în cele din urmă trebuie atins*. Scopul stăpîneşte pretutindeni, el determină tot ceea ce-l precede. Aceasta e schema cauzei finale (*causa finalis*), despre care am avut deja prilejul să vorbim.

Bergson respinge atît cauzalitatea mecanistă a ştiinţei pozitiviste, cît şi finalitatea cvasiteologică. De ce? Pentru că, aşa cum afirmă el, cele două tipuri de explicaţie pleacă fiecare de la o schemă definitivă. Mecanismul cauzal presupune că nu există decît procese mecanice şi că nu există nicăieri nimic creator. Finalismul, la rîndul său, nu admite decît un plan fixat dinainte, astfel încît totul este determinat şi deci dat dinainte, încît el nu este în fond decît un mecanism intervertit, care exclude de asemenea orice proces creator.

Bergson respinge gata-făcutul, reprezentările fixate dinainte. El pledează pentru tot ce este pe punctul de a evolua. Am văzut deja, în legătură cu timpul şi libertatea, cum eul profund este în ochii lui tot timpul gata să se creeze pe sine în cursul duratei sale pure.

La fel, în *Materie şi memorie*, acţiunea este permanent reinventată de subiectul care nu încetează să actualizeze,

după împrejurări, din conţinutul memoriei amintirile utilizabile. În mod analog procedează Bergson în *Evoluţia creatoare*. El nu acceptă nici un plan prestabilit, nici un scop dinainte consolidat, nici un mecanism automat. El vrea să înţeleagă viaţa ca o creaţie continuată fără sfîrşit. Este vorba de un alt mod de a concepe finalitatea, care nu mai implică cunoaşterea unui rezultat final ce trebuie atins şi deci a drumului întreg care duce la el, ci *reprezentarea unei forţe radical creatoare*, numită de Bergson *elan vital*. Acesta e conceptul cel mai cunoscut din filozofia sa. Cuvîntul „elan" implică ţîşnirea unei forţe capabile de o reîncepere necontenit nouă. În fiecare clipă, viul este capabil de o impulsie creatoare care lucrează, ca să zicem aşa, materia în vederea unui scop — dar fără reprezentarea preexistentă a unui rezultat de atins.

Un exemplu dat de Bergson: ochiul. E posibil să-l descompunem în diferitele sale părţi şi să încercăm să stabilim cum anume funcţionează acestea astfel ca fiinţa vie să poată vedea. O asemenea cercetare conduce la o interpretare mecanistă a vieţii. Se poate admite şi că un Dumnezeu binevoitor a dorit ca speciile vii să dobîndească facultatea miraculoasă a vederii, şi că în acest scop le-a înzestrat cu mecanisme adecvate.

Dar Bergson nu acceptă nici una din aceste concepţii. Dacă respingem intervenţia finalităţii vederii, succesul organului „ochi" rămîne, în orice concepţie mecanistă, un miracol. Ochiul nu este ochi decît în raport cu „vederea". Dar acest ochi nu este conceput, planificat, compus dinainte şi din afară, cu toată complexitatea lui, ca să folosească vederii, cum am face-o prin tehnică. Vizînd „vederea", ochiul este un act, simplu şi creator al „elanului vital". Organul care face posibilă vederea este un act cristalizat.

Să ne mai referim o dată la mişcarea mîinii, care este foarte simplă atunci cînd vrem să apucăm un obiect. Dacă încercăm să descompunem acest gest simplu în poziţiile sale succesive şi să distingem diversele procese ale muşchilor şi

nervilor care se produc în corpul nostru, el devine foarte complicat. În ambele cazuri, fie că este vorba de ochi sau de gestul mîinii, un act simplu al elanului vital sau al subiectului uman va apărea atunci ca rezultatul mecanist al unui proces complicat.

Fără îndoială, savanţii din zilele noastre, angajaţi în progresele biologiei moleculare, consideră intuiţiile lui Bergson ca depăşite. Poate că merită totuşi, din punct de vedere filozofic, efortul de a încerca să-i „mimăm" gîndirea, adică să o retrăim subiectiv. Chiar dacă astăzi concepţiile sale sînt eclipsate, va veni cu siguranţă o vreme cînd vor avea iarăşi de jucat un rol stimulativ, şi cînd esenţiala sa intuiţie a vieţii va contribui la îmbogăţirea imaginaţiei intelectuale a cercetătorilor. În opera sa celebră *Hazard şi necesitate*, Jacques Monod recurge la conceptul de „teleonomie". Termenul reuneşte două cuvinte greceşti: *telos*, care înseamnă scop, ţintă, ceea ce face obiectul unei vizări, şi *nomos*, adică legea. Aşadar, cuvîntul „teleonomie" uneşte în el conceptul ştiinţific de lege cu conceptul „vitalist" de ţintă, scop. Cu ajutorul unui asemenea concept hibrid care, din punct de vedere logic, conţine un fel de contradicţie, ne putem sustrage, în aparenţă, unor antinomii. Sînt convinsă că, în ciuda atîtor afirmaţii contrare, biologia actuală nu a reuşit să elimine complet finalitatea prea adesea batjocorită public. În faţa conceptelor la care ea recurge de obicei — alfabet, mesaj, cod, decodare etc. —, nu putem să nu ne punem întrebarea: ce este un mesaj fără autor şi fără scop, sau un alfabet lipsit de sens şi înzestrat doar cu eficacitate?

Tot acest vocabular rămîne marcat şi impregnat de ideea de semnificaţie, de sens, de scop. Tocmai cuvinte de acest fel permit biologiei să pretindă că adoptă un demers ştiinţific complet debarasat de orice urmă de finalitate. E de sperat că va apărea un filozof — care să fie în acelaşi timp un mare biolog — capabil să clarifice printr-o reflecţie realmente critică sensul adevărat şi importanţa descoperirilor uluitoare care se fac acum în domeniul vieţii.

Mai e ceva care a stîrnit mirarea lui Bergson. Viaţa, pentru el, este prin excelenţă *creativitate*. De aceea, el este mai puţin impresionat de incredibila multiplicitate şi diversitate care stăpînesc în domeniul viului decît de ceea ce se repetă aici în mod identic, ceea ce, într-un sens, reprezintă în ochii săi o pierdere de valoare. Ceea ce se repetă este lipsit lăuntric de *elan vital*. Ceea ce rămîne identic cu sine suferă de o carenţă. El ajunge să se întrebe: cum e posibil să existe în genere *specii*? Specii în sînul cărora se succed indivizi atît de asemănători că pot fi consideraţi ca identici? La asemenea întrebări, tocmai biologia moleculară a dat răspunsuri ştiinţifice admirabile, pe care Bergson nu le-a cunoscut. Reflecţiile sale îşi păstrează totuşi importanţa lor filozofică. În viziunea sa, nu naşterea unor specii noi ar trebui să ne surprindă, întrucît elanul vital este în sine creaţie şi invenţie. Trebuie explicată mai degrabă repetarea identicului. Bergson răspunde că dacă unii indivizi se repetă identic, aceasta se datorează faptului că *materia este inertă*. Elanul vital, care într-un fel trebuie să-şi actualizeze potenţa creatoare străbătînd materia, se epuizează în acest efort. Identitatea repetitivă şi interiorul fiecărei specii derivă deci, după Bergson, din inerţia materiei. În absenţa ei, n-ar exista niciodată decît creaţie necontenit nouă.

În legătură cu aceasta, să ne gîndim o clipă la Toma d'Aquino. Ne amintim că în concepţia lui, de vreme ce speciile se situează la nivelul corpurilor, ele implică repetarea indivizilor. Fiinţa omenească se situează, după el, în cadrul ierarhiilor fiinţelor, la limita dintre material şi spiritual. Dar cum omul constituie o specie, el aparţine încă domeniului corpurilor. Ierarhia îngerilor, în schimb, nu comportă, la fiecare nivel, decît *un* singur înger, fără nici o repetare, fiecare înger fiind absolut imaterial.

Într-un context cu totul diferit, găsim la Bergson ceva asemănător. Pentru cei doi gînditori, materia se află la originea repetării; elanul vital, în schimb, implică unicitatea, creatura de fiecare dată unică.

Mai există la Bergson încă o dualitate importantă, care trebuie dezvăluită şi înţeleasă. Elanul vital, care la origine este comun tuturor creaturilor, s-a dezvoltat după două direcţii divergente: în direcţia evoluţiei *instinctului*, şi în cea a evoluţiei *inteligenţei*.

Linia de evoluţie a instinctului atinge punctul său culminant la insecte, cea a inteligenţei — la oameni. Instinctul este un mod al elanului vital graţie căruia fiinţa vie se adaptează cu siguranţă, dar orbeşte, la mediul său material. Instinctul nu se înşală. Dar nici nu concepe ceva dinainte. El nu-şi reprezintă ceea ce l-ar putea ameninţa, nici rezultatul pe care l-ar atinge. Nu face decît să se adapteze la datul nemijlocit, continuă un acelaşi proces de adaptare, necesar pentru satisfacerea unei nevoi care i se impune. Acest fel de adaptare nu se realizează cu ajutorul unor unelte exterioare, ci graţie *organelor*. Elanul vital a înzestrat insectele cu organe care le permit să se adapteze, cu o siguranţă oarbă, la condiţiile mediului înconjurător. Instinctul vital — formă a elanului vital — ştie să producă, fără să recurgă la conştiinţă, organele necesare satisfacerii nevoilor vitale.

Diversitatea prodigioasă a insectelor ilustrează, în mod stupefiant, această capacitate extraordinar de complicată a instinctului de a se adapta la împrejurări.

Pe de altă parte, linia de adaptare a inteligenţei conduce la om. Ce este aşadar inteligenţa? Acest cuvînt are la Bergson un sens foarte precis. În timp ce instinctul creează, cu o siguranţă oarbă, organe în interiorul corpului, inteligenţa tatonează şi caută în jur. Ea nu este oarbă, dar nici sigură; se înşală adesea. Ea nu creează organe în interiorul corpului, ci *unelte* care trebuie să-i servească în exterior.

În calitatea ei de inventator de unelte, inteligenţa le sluj eşte oamenilor ca să-şi poată satisface nevoile; ea este deci eminamente *practică*. Inteligenţa corespunde definiţiei omului ca *homo faber*, constructor de unelte. În timp ce instinctul ignoră distanţa, inteligenţa lucrează la distanţă. Ea ştie să

conceapă, să imagineze, să planifice. Ea îşi creează unealta din piese şi bucăţi, pentru ca aceasta să poată folosi scopului pentru care este făcută, să poată realiza ceea ce a fost conceput dinainte. De această dată, este vorba de o cauză finală conştientă, care determină fabricarea uneltei.

Tocmai de aceea, inteligenţa nu se simte în largul ei decît atunci cînd are de-a face cu materia inertă. În vreme ce instinctul acţionează numai în fiinţa vie pentru că inventează organe, inteligenţa făuritoare de unelte operează cu materia inertă, uneltele sale sînt făcute din bucăţi de materie inertă. Ea funcţionează în dimensiunea spaţiului-timp, a timpului tradus în spaţiu, pe care o cunoaştem deja. Acest dat fundamental determină în mod decisiv raportul oamenilor cu lumea exterioră. Inteligenţa ne stimulează să decupăm toate datele realităţii în lucruri, în fragmente pasive cu care încercăm să o recompunem. Într-un fel sau altul, nevoile vitale ne conduc într-un impas, ne fac — pe noi, fiinţe inteligente — orbi şi insensibili la bogăţia şi confuzia indefinibilă a realului, ne obligă să-l fragmentăm în elemente inerte cărora le dăm nume gata făcute şi de care ştim să ne folosim cu abilitate. Dacă revenim la cartea *Materie şi memorie* şi ne reamintim conul al cărui vîrf atinge suprafaţa spaţiului, înţelegem că inteligenţa se situează foarte aproape de acest vîrf, unde creierul îşi exercită funcţiile sale de selecţie şi actualizare a amintirilor. Ea se foloseşte de aceste amintiri ca să producă lucruri lipsite de viaţă, exteriorizate în spaţiu, uşor de utilizat în avantajul nostru.

Toate acestea privesc viaţa practică şi preocuparea pentru supravieţuire. Prin contrast, există la Bergson tendinţa inversă, acea care ne face să urcăm spre baza largă a conului, să regăsim unitatea amintirilor în durata pură a eului profund, să regăsim calităţile, relaţiile dintre ele, culorile, ambientul trăit. Să ne gîndim la Courbet, pictînd o zi întreagă la ţară: cineva l-a întrebat ce anume a pictat, şi el a răspuns că nu ştie. El nu pictase un anume „subiect" dat, ci culori,

tonuri, nuanţe, raporturi de umbre şi lumină — pe scurt, calităţi.

Inteligenţa ca făuritoare de unelte făcute din materie inertă a permis omenirii să supravieţuiască, aşa cum insectele au supravieţuit datorită instinctului. Inteligenţa, acest pandant al instinctului, este, ca şi el, un slujitor al vieţii.

Să subziste oare totuşi o posibilitate de a avea acces la acele alte realităţi despre care am vorbit, care nu sînt în mod direct, practic, indispensabile?

Bergson explică: inteligenţa şi instinctul nu au fost opuse de la început. La început, ele erau unite şi se întrepătrundeau în elanul vital; şi le rămîne ceva comun care decurge din această origine comună. Separat, în stare pură, nu există nici instinctul, nici inteligenţa. Se descoperă totdeauna urme ale instinctului în inteligenţă şi reziduuri de inteligenţă în instinct. Aceasta nu le împiedică să fie de esenţă diferită, chiar dacă aceşti termeni desemnează mai curînd tendinţe decît funcţii bine precizate.

Pentru a înţelege mai bine acest lucru, Bergson le opune în modul cel mai radical. Între crearea de unelte organice, deci de organe, de către instinct şi fabricarea de unelte neorganice de către inteligenţă, elanul vital a trebuit să şovăie, ca între două genuri diferite de activitate psihică. Primul gen, cel al instinctului cu siguranţa sa oarbă, garanta un succes imediat, dar cu efecte limitate, pentru că nu se preta la nici o corecţie ulterioară; al doilea gen, cel al inteligenţei care tatonează şi cercetează, era lipsit de siguranţă, dar graţie variaţiilor produselor sale îngăduia speranţa într-un progres nelimitat.

Instinctul procedează de cele mai multe ori în mod inconştient, după cum inconştiente sînt şi acţiunile pe care le săvîrşim din pură obişnuinţă. E de-ajuns atunci să acţionăm, şi nu mai este loc pentru o reprezentare a acelei acţiuni. Dimpotrivă, inteligenţa scrutătoare apelează, datorită nesiguranţei în care se află, la conştiinţă. Instinctul se foloseşte de o „cunoaştere" inconştientă şi implicată direct în acţiune, în

timp ce inteligenţa gîndeşte în mod conştient cunoaşterea. Bergson scrie: „Sînt unele lucruri pe care numai inteligenţa este capabilă să le caute, dar pe care nu le-ar găsi niciodată doar prin resursele sale. Instinctul le-ar găsi, dar el nu le va căuta niciodată." Care sînt deci aceste „lucruri"? Este vorba tocmai de ceea ce este viu în domeniul viului: viaţa însăşi, elanul vital.

Obiectul potrivit pentru *inteligenţă* îl constituie corpurile solide, lipsite de organizare. Capacitatea sa proprie rezidă în actele de descompunere şi de recompunere a materiei brute; limbajul său serveşte la desemnarea lucrurilor şi numai a acestora. Cum se exprimă Bergson, inteligenţa se caracterizează printr-o „neînţelegere naturală a vieţii".

Dimpotrivă, *instinctul* ia în mod natural forma vieţii. El procedează spontan într-un mod organic. Dacă ar fi înzestrat cu conştiinţă, capabil să vorbească, ne-ar revela secretele vieţii. Dar este incapabil să imite inteligenţa şi să cunoască la distanţă, din exterior, cu ajutorul unor cuvinte asociate lucrurilor. El este, după Bergson, „simpatie". Acest termen trebuie înţeles aici în sensul său etimologic: „a simţi sau a suferi împreună cu" — a se identifica cu o fiinţă, a o cunoaşte dinăuntru. Instinctul cunoaşte viul identificîndu-se cu el. Inteligenţa, în schimb, ne oferă în domeniul ştiinţelor secretul proceselor fizice — din afară, de la distanţă. Ea nu ne ajută să cunoaştem viul decît descompunîndu-l, tot din afară, în fragmente inerte.

Noi am dori tocmai să pătrundem prin cunoaştere în intimitatea vieţii, acolo unde instinctul este în largul său. Dar instinctul, absorbit de activitatea vieţii, poate numai *să joace* ceea ce ştie despre ea. El este incapabil *să ne-o spună*.

• Întîlnim astfel aici un alt concept central al filozofiei bergsoniene: *intuiţia*. Acesta e numele instinctului atunci cînd el reuşeşte „să se desprindă de activitatea sa proprie" şi devine astfel capabil să reflecteze la obiectul său şi să-l amplifice nelimitat.

Este oare instinctul capabil de aşa ceva? Cu alte cuvinte: poate intuiţia să existe? Acest lucru nu este imposibil, răspunde Bergson, pentru că unii artişti, de pildă, sînt capabili să simtă o simpatie estetică ce le permite să sesizeze unitatea lăuntrică a modelului lor. Bergson consideră că o simpatie de acest gen, dacă i-ar putea fi extinsă sfera de acţiune, ar fi capabilă să întîlnească viaţa ca atare. Ea ar putea măcar să dezvăluie clar insuficienţele inteligenţei şi să stimuleze astfel spiritele să pătrundă în domeniul viului, acolo unde totul se întrepătrunde într-un nesfîrşit curent creator.

Totuşi, chiar şi atunci, acest succes al intuiţiei nu ar însemna o simplă izbîndă asupra inteligenţei: aceasta şi-ar avea partea ei, întrucît fără ea instinctul ar rămîne închis în activitatea sa practică, limitată şi inconştientă.

Bergson subliniază cît de greu îi este omului să se elibereze de nevoile şi de interesele lui practice, prin care este aservit în acelaşi timp inteligenţei sale mecaniste şi instinctului său orb, pentru a ajunge la cunoaşterea viului pe care numai această simpatie dezinteresată numită de el „intuiţie" o face cu putinţă. Pentru a reuşi acest lucru, el trebuie să se opună sieşi, ca să zicem aşa, pînă ce se deschide unei alte realităţi şi unei cunoaşteri de alt ordin.

Nu ne aminteşte aceasta de istoria captivului din peştera lui Platon? A fost necesar ca acest captiv să renunţe la lumea umbrelor, la previziunile competente privind succesiunea lor, în legătură cu care tovarăşii lui dădeau dovadă de atîta dibăcie, a fost necesar să se smulgă din siguranţa obişnuinţelor sale cotidiene, pentru a lua calea urcuşului spre ieşirea din peşteră. Acolo, în faţa lumii Ideilor, a fost cuprins de o întunecare a vederii, şi a trebuit să se deprindă să le privească umbrele şi reflexele în apă înainte de a fi în stare să suporte vederea binelui suveran însuşi. Dar în cele din urmă el s-a întors în peşteră, unde toţi şi-au rîs de incompetenţa şi stîngăcia sa. Aceasta ar putea fi soarta celui care ar fi cucerit, cu mari eforturi, capacitatea intuiţiei. Ea este capabilă, graţie simpatiei, să contopească în sine nemijlocirea instinc-

tului şi capacitatea de cunoaştere proprie inteligenţei, ceea ce îngăduie conştiinţei să se deschidă la profunzimea vieţii.

Cunoaşterea intuitivă are ceva mistic, datorită faptului că aici este depăşită sciziunea subiect - obiect: subiectul cunoaşterii se identifică cu obiectul de cunoscut. Este tocmai ceea ce, după Bergson, se produce în artă.

Ultima lucrare a lui Bergson, la care ne vom referi sumar, se numeşte *Cele două surse ale moralei şi religiei.* Acest titlu nu ne surprinde: am văzut că sursele sînt întotdeauna la el în număr de două. În *Eseu*, acestea erau spaţiul-timp şi durata pură. În *Materie şi memorie*, erau corpurile spaţializate şi contopirea amintirilor, constitutivă unităţii sufletului. În *Evoluţia creatoare*, erau instinctul şi inteligenţa, a căror sinteză dădea naştere intuiţiei. În sfîrşit, în legătură cu morala şi religia, Bergson descoperă iarăşi două surse: el stabileşte încă o dată o opoziţie între ceea ce este fixat şi spaţializat şi ceea ce este viu şi creator.

De la bun început, Bergson distinge, în morală, ceea ce tinde să o fixeze definitiv, principiile şi regulile; în religie, riturile şi ceremoniile. El recunoaşte, pe de altă parte, că atît în morală, cît şi în religie acţionează o forţă care tinde să dizolve, să impregneze, să suprime tot ce a fost fixat, pentru a reda spiritualităţii pure a fiinţei omeneşti libertatea sa deplină. Elanul vital asumă aici oarecum un rol divin.

Atît în societăţile omeneşti, cît şi în experienţa indivizilor, morala ca creativitate constituie o sursă vie care depăşeşte şi surmontează orice morală fixată, şi elanul vital însuşi continuă să acţioneze în această creaţie mereu reînnoită. La fel şi în cazul religiei: atunci cînd se instituţionalizează în structuri solide, statice, încheiate — a căror legitimitate şi necesitate Bergson o recunoaşte, de altfel, fără ezitare —, ea trebuie totuşi să rămînă vie, şi deci să se expună, ca structură şi instituţie, curentului elanului creator. În moduri diferite, morala şi religia au nevoie de ambele elemente: de principii solide, de structuri şi forme — şi în ace-

laşi timp de un „elan" care transcende totul. Dincolo de subiectul moral care se supune unor principii, dincolo de subiectul religios care îşi află locul în sînul unei instituţii, există subiectul liber, care transcende orice dată fixată definitiv şi se identifică cu elanul vital, infinit creator.

Spiritul creator, libertatea constituie astfel, pentru Bergson, fondul întregii existenţe.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SÖREN KIERKEGAARD
(1813-1855)

Karl Jaspers i-a apropiat adesea pe Kierkegaard şi Nietzsche. El îi numea „excepţiile" şi găsea că în pofida tuturor contrastelor există între ei asemănări deosebit de semnificative. Amîndoi au exercitat o influenţă considerabilă asupra situaţiei spirituale a timpului nostru şi, într-un fel, au contribuit chiar la crearea ei.

Oricine doreşte astăzi să „filozofeze" în mod serios şi să dea un răspuns la provocările timpului nostru trebuie neapărat, după Jaspers, să retrăiască lăuntric situaţia noastră spirituală pe care Kierkegaard şi Nietzsche au marcat-o hotărîtor.

Începem cu Kierkegaard. Mai mult decît în cazul gînditorilor mai vechi, este important în privinţa lui Kierkegaard, ca şi a lui Nietzsche, să-i cunoaştem viaţa. Şi aceasta e o trăsătură a modernităţii: reflecţia filozofică nu mai poate fi separată de biografie. Nietzsche şi Kierkegaard şi-au trăit filozofia, şi filozofia lor s-a născut din viaţa lor. Dar nu într-un sens naturalist, ca şi cum am putea deriva gîndirea lor din datele sociale, politice, familiale ale existenţei lor. Amîndoi ţineau pătimaş la autenticitatea şi credibilitatea a ceea ce exprimau. Amîndoi aveau oroare de retorică atunci cînd aceasta constituie un scop în sine. Cînd tonul le devine patetic, este cel mai adesea fără voia lor. De multe ori şi-au îndreptat ironia împotriva lor înşişi, ţinîndu-şi reflecţiile la distanţă de viaţa lor trăită, de parcă acestea riscau să fie compromise de insuficienţele propriei lor existenţe. Trebuie deci să le cunoaştem întrucîtva viaţa ca să-i putem înţelege.

Sören Kierkegaard era danez. S-a născut la Copenhaga în 1813, doi ani înainte de căderea lui Napoleon, şi a murit

în 1855, la numai patruzeci şi doi de ani. Tatăl său a dominat necontenit scena unde se desfăşura gîndirea sa. Este vorba într-adevăr de o scenă: întîlnim, în filozofia lui Kierkegaard, numeroase personaje care intervin în dezbateri, discută între ele, se contrazic. În spatele lor, se ascunde Kierkegaard însuşi. Tatăl său a fost o personalitate severă, profund melancolică şi foarte autoritară. Se bucurase de succes în afaceri, apoi s-a retras complet ca să se supună în întregime unor reguli religioase scrupuloase şi puritane. A trăit în tăcere, consacrîndu-se studiului. S-a căsătorit a doua oară cu servitoarea sa, de la care a avut şapte copii: numai doi dintre ei au supravieţuit.

La naşterea lui Sören, tatăl său avea cincizeci şi şase de ani, ceea ce-l îndreptăţea pe Kierkegaard să se considere drept fiul unui bătrîn, astfel încît o umbră apăsa de la bun început asupra celui care, ca să zicem aşa, se născuse spiritualiceşte bătrîn. Încă din copilărie, a avut înclinaţii pentru mistificare. Se masca, se ascundea, se deghiza. Era atras de ceea ce s-a numit mai tîrziu *exprimarea indirectă*, adică nu enunţa direct ce avea de spus, ci pe ocolite, cu ajutorul unui personaj inventat. A purtat lungi discuţii cu tatăl său şi cu prietenii acestuia. Într-o zi, povesteşte Sören, tatăl său i-a zis: „Sărman copil, te paşte o disperare mută." Se simte toată povara atmosferei apăsătoare în care trăia. El însuşi a spus mai tîrziu: „Dacă fiul este o oglindă în care se priveşte tatăl, tot aşa tatăl este o oglindă în care se priveşte fiul." Acest raport atît de strîns între tată şi fiu l-a apăsat tot timpul. Tatăl său a jucat în conştiinţa fiului rolul unui judecător pe care nimic nu-l putea mulţumi. Despre mama sa, în schimb, nu a vorbit niciodată.

Imaginea creştinismului pe care i-a transmis-o tatăl său era foarte întunecată. Creştinismul a fost pentru el o perpetuă evocare a crimei comise de oameni, care l-au crucificat pe cel Drept şi Sfînt. Era vorba în mod esenţial de creştinismul păcatului originar şi al crucificării, mai curînd decît de cel al Mîntuitorului şi Învierii.

În 1830, la vîrsta de şaptesprezece ani, Sören s-a înscris ca student la facultatea de teologie a Universităţii din Copenhaga. Aceasta era dorinţa tatălui său, iar fiul săvîrşea astfel un act de supunere. Cei zece ani care au urmat reprezintă în viaţa sa o perioadă destul de frivolă. E student, dar mai curînd ca diletant. Frecventează, neregulat, cursurile care-i plac; îmbrăcat cu eleganţă, independent faţă de familia sa, face parte dintr-un grup de tineri romantici printre care se află şi Andersen, celebrul povestitor. Din această perioadă, rămîn urme vădite în opera sa; se presimt însă deja, sub frivolitate, o nelinişte şi o spaimă de care încearcă să scape. Se interesează de vechi legende, de romane cavalereşti, de povestiri populare, şi în general de literatura romantică cu umbrele ei nocturne, copleşite de vinovăţie. I se deschid în faţă trei căi, care vor juca un rol important în opera sa: una, cea a *plăcerii*, simbolizată mai tîrziu prin Don Juan, nesăţiosul; a doua, cea a *îndoielii*, pe care o va încarna în ochii săi Faust: a treia, în fine, cea a *disperării*.

El se confruntă astfel de la început cu dorinţa nesăţioasă, cu îndoiala şi cu disperarea.

Dar Kierkegaard se îndrăgosteşte de o tînără, Regine Olsen, care răspunde dragostei sale. Violenţa pasiunii lor îl face să ezite, îl împinge la îndoială: are el dreptul s-o iubească? Observată din afară, privită de un altul, ar fi oare acceptată această iubire? Se întreabă dacă trebuie să acţioneze. În septembrie 1840, se hotărăşte să ceară mîna Reginei, care-i răspunde favorabil. Iată-i logodiţi. Ea are optsprezece ani, el douăzeci şi şapte. Dar, încă de a doua zi, Sören socoteşte că s-a înşelat. Face evident parte dintre bărbaţii care nu suportă bucuria posesiunii. Să dorească, da; să posede, nu. Se cufundă în melancolie, în umori capricioase; simte nevoia să ispăşească un păcat vechi. Nu ştim despre ce păcat este vorba: despre un păcat personal, despre păcatul originar ori despre un păcat misterios al tatălui său, despre care acesta îi vorbise adesea?

În acelaşi timp, viaţa sa religioasă devine mai intensă. Cu doi ani înainte de a se logodi cu Regine, el trecuse deja

printr-o criză mistică, în cursul căreia, cum avea să povestească, simţise o bucurie de nedescris. În acelaşi an, 1840, i-a murit tatăl, cu care apucase să se reconcilieze deplin, încît a avut sentimentul că trebuia să existe, între tatăl său decedat şi el, un soi de contract în virtutea căruia îi datora unele lucruri.

Tot în acest an, potrivit voinţei tatălui său, şi-a trecut examenele de teologie, şi în 1841 şi-a prezentat cu succes teza intitulată: *Conceptul de ironie raportat în mod constant la Socrate*. Acest titlu e semnificativ: ironia joacă un rol esenţial în felul de a se exprima propriu de-acum înainte lui Kierkegaard. După un an de suferinţe şi zbucium, îi restituie Reginei inelul de logodnă. Ea a făcut atunci ceva neobişnuit în epocă: a venit la el să-l roage în genunchi să reînnoade logodna. Răspunsul lui Kierkegaard a fost publicarea *Jurnalului unui seducător* (lucrare inserată apoi în volumul intitulat *Alternativa*). Fără îndoială, l-a scris în parte pentru ca Regine să se desprindă definitiv de el. Seducătorul pus aici în scenă se joacă cu sentimentele unei tinere fete, cu un extraordinar rafinament estetic. Fiecare gest de pasiune este aici totodată rece-strategic, fiecare gest de tandreţe acoperă un ghimpe de cruzime.

Ruptura era definitivă. Kierkegaard a plecat la Berlin, iar Regine s-a logodit, încă din 1843, cu A.W. Schlegel. Pentru Kierkegaard, rana a rămas mereu deschisă.

Alternativa a apărut în 1843, înainte de logodna Reginei, sub un pseudonim (recursul la pseudonime este de altfel obişnuit la autorul Kierkegaard) şi s-a bucurat de un mare succes. Aproape în acelaşi timp, dar sub numele său propriu, a publicat două discursuri religioase. Observăm aici dubla înfăţişare a personalităţii sale; la fel se va întîmpla în anii următori: va publica simultan texte extrem de agresive împotriva creştinismului şi a Bisericii, dar şi discursuri de edificare religioasă.

În lucrările sale principale, ca de exemplu *Fragmente filozofice* sau *Post-scriptum*, tratează despre probleme filozo-

fice şi religioase foarte complexe şi subtile. Dar se dovedeşte în acelaşi timp un polemist necruţător, biciuind cu atîta violenţă prostia din vremea sa, încît redactorul-şef al revistei a trebuit să dea bir cu fugiţii, iar revista şi-a încetat apariţia. El se referă necontenit la fapte pe care nimeni nu le cunoaşte, la un secret din propria sa viaţă. Secret căruia s-a încercat să i se dea interpretări fiziologice sau psihologice, ba şi psihanalitice. Aspectul cel mai interesant şi cel mai important al acestui secret este probabil sentimentul de a avea o misiune specială de îndeplinit. Nu una de conducător sau reformator, care ar fi urmat de o turmă supusă. Nu. Misiunea lui Kierkegaard, în această epocă de creştinism facil, este de a fi excepţia indispensabilă, cel ce nu seamănă cu restul turmei, cel chemat să certe creştinătatea descreştinizată pînă la smulgerea ei din creştinismul fără de Cristos, să-i reamintească ce este o faptă realmente religioasă şi exigenţa absolută care decurge din ea.

Kierkegaard a trăit cu convingerea că trebuia să încarneze această exigenţă, nu doar în vorbe, nu doar prin scrierile, dar şi prin actele sale şi, dacă este necesar, pînă la martiriu.

Va urma o perioadă în care Kierkegaard s-a angajat definitiv în lupta împotriva Bisericii protestante daneze oficiale. A păstrat o anumită rezervă pînă la moartea episcopului său, care a survenit la începutul anului 1854. Elogiul funebru a fost rostit de succesorul desemnat al acestuia, hegelianul Martensen, care l-a prezentat pe defunct ca pe un mărturisitor al Adevărului. Kierkegaard a fost revoltat: ce voia să spună acest calificativ? Nu poţi fi martor al lui Cristos bazîndu-te pe o profesiune de credinţă derivată mai mult sau mai puţin din perspectivele şi concepţiile filozofice ale lui Hegel.

Un an mai tîrziu, Kierkegaard l-a atacat pe Martensen într-o serie de pamflete intitulate *Clipa*. Acest concept de *clipă* — cum o să vedem — are o importanţă centrală în gîndirea filozofului. *Clipa* a cunoscut nouă numere. Kierkegaard subliniază aici necesitatea de a separa Biserica de sta-

tul danez. Era de neacceptat, pentru el, ca un preot să fie în acelaşi timp un funcţionar, integrat într-o realitate atît de străină Evangheliei cum este tocmai statul. Al zecelea număr din *Clipa* urma să apară în ziua cînd Kierkegaard, la capătul puterilor, s-a prăbuşit pe stradă. A fost transportat la spital, unde a murit la 11 noiembrie 1855, după ce refuzase să primească sacramentul din mîinile unui preot-funcţionar. Convingerile sale erau atît de imperioase, încît a continuat să le transpună în fapte pînă în pragul morţii.

Paralel cu luptele purtate în viaţa şi opera sa, Kierkegaard este autorul unor opere literare, estetice, morale şi filozofice care au cunoscut o mare faimă şi a căror influenţă este vie şi astăzi, ca *Alternativa*, *Post-scriptum*, *Maladia morţii* — care tratează despre disperare — şi altele. Ne-au rămas de la el şi cîteva discursuri de educare morală, scrieri strict religioase, în sensul tradiţiei Bisericii, şi un *Jurnal* unde-şi continuă lupta cu el însuşi şi încearcă să-şi elucideze problemele.

Kierkegaard se consideră — o şi spunea — un gînditor „privat", subliniind astfel caracterul individual, solitar a tot ce a scris. Aici nici o generalizare nu are sens. Şi totuşi, el se adresează celorlalţi, nu ca să propage vreun credo comun, ci ca să-i trezească, să-i pună în faţa exigenţei religioase în radicalitatea sa aşa cum se adresează ea esenţei unice şi solitare a fiecărei fiinţe omeneşti.

Kierkegaard este deci un „gînditor privat". Şi totuşi, el trece de regulă drept un discipol al lui Hegel. Cum se explică acest lucru?

El a împrumutat efectiv de la Hegel ceva decisiv: *dialectica*. Dar propria sa dialectică, precum şi modul în care se foloseşte de ea, sînt complet diferite de cele ale lui Hegel. În viziunea filozofului german, dialectica permite istoriei universale să depăşească, să surmonteze antitezele, contradicţiile, conflictele prin istoria universală însăşi. Hegel este gîndi-

torul totalităţii care înglobează şi reconciliază, omul sistemului atotcuprinzător în sînul căruia toate etapele istoriei sfîrşesc prin a-şi găsi locul cuvenit, astfel încît întreaga istorie devine un fel de ceremonie uriaşă ordonată de cercurile sistemului. Nimic asemănător la Kierkegaard. El se opune cu violenţă lui Hegel şi-l critică din toate puterile. Respinge în primul rînd tocmai sistemul hegelian, pentru că sistemul acesta nu este, în ochii săi, decît un subterfugiu, o manieră de a te refugia în totalitate, în generalitate, care-l dispensează astfel pe fiecare să se asume radical ca fiinţă individuală şi absolută. Hegel face deci exact contrariul a ceea ce caută Kierkegaard. Dacă Hegel a putut spune că tot ce e real este raţional şi tot ce e raţional este real, înseamnă că el accepta astfel — dincolo de toate ororile istoriei, pe care de altfel nu le trata deloc cu uşurinţă — totalitatea ca realitate generală graţie unei evidenţe raţionale care, explicînd totul, relativizează realităţile particulare. Aceasta este, pentru Kierkegaard, culmea necinstei. Onestitatea, spune el, cere ca fiecare, cu adevărat fiecare, să fie absolut şi necondiţionat el însuşi, şi să fie considerat ca atare. Nu există nimic, după el — nici măcar istoria universală în totalitatea ei —, căruia individul să fie obligat să i se subordoneze. Este ceea ce semnifică pentru el creştinismul. Pentru el este vorba deci, înainte de orice, să fii cinstit faţă de tine însuţi şi să recunoşti caracterul absolut al individualului. Dar cum o onestitate totală nu este omeneşte posibilă datorită unor paradoxe ale subiectivităţii cărora nimeni nu li se poate sustrage, nu există decît o singură modalitate de a fi cinstit, aceea *de a purta măşti*. Cei ce pretind că discursul lor este spontan şi direct sînt mincinoşi ori altminteri naivi care nu au depăşit stadiul unei anumite spontaneităţi nemijlocite, în realitate ipocrite, şi care le serveşte pentru a se apăra împotriva disperării. Pentru cel care a elucidat semnificaţia faptului de a fi, în condiţie umană, un subiect, nu mai este posibilă nici o onestitate directă; trebuie să tragă consecinţele şi să recurgă la mască, la *exprimarea indirectă*. Aceasta nu mai simulează,

în ochii nimănui, că este altceva decît este, adică singura exprimare posibilă.

Şi totuşi, Kierkegaard se referă la autoritate, la *Cuvîntul lui Dumnezeu*. Există aici, desigur, un paradox. Să remarcăm în trecere că poate tocmai prin acest paradox l-a impresionat Kierkegaard în gradul cel mai înalt pe marele teolog protestant Karl Barth. Acesta punea, în centrul întregii sale teologii, credinţa în Cuvîntul lui Dumnezeu, împreună cu efortul de a înţelege acest Cuvînt în literalitatea lui.

Kierkegaard doreşte domnia Cuvîntului lui Dumnezeu. Pentru a înţelege ce trebuie să reprezinte autoritatea acestuia, trebuie să te angajezi cu adevărat în lectura operei sale. El este de altfel nu doar un gînditor profund, ci şi un mare scriitor, şi adeseori un poet. Un poet de un gen cu totul aparte. Stilul său este în general abrupt, auster, foarte abstract, dar uneori concret, liric în cadrul unei sobrietăţi şi unei reţineri absolut proprii. El îşi înfrînează brusc elanul, fără cea mai neînsemnată concesie, ori se retrage într-o expresie indirectă sau ironică. Este în stare să spună lucrurile cele mai adînci cu o extremă subtilitate prin intermediul unor termeni concişi pînă la bruscheţe. Trebuie să te obişnuieşti cu stilul său, şi e de-ajuns atunci să citeşti cîteva pagini ca să-ţi dai seama, mult mai bine decît o pot eu spune aici, cine era şi despre ce vorbea. Aceasta este, de altfel, o trăsătură pe care o întîlnim şi la Nietzsche.

Clipa. Nu este doar titlul unui pamflet, ci şi un concept central din arsenalul la care a recurs Kierkegaard în lupta sa împotriva lui Hegel. Aşa cum am văzut, Hegel caută o soluţie sau un sens pentru tot ce s-a întîmplat în decursul istoriei, pentru istoria în întregul ei, el caută o finalitate în ansamblul dezvoltării sale. Tot ce există trebuie să-şi afle în istorie locul şi justificarea. Kierkegaard, dimpotrivă, afirmă valoarea absolută nu doar a fiecărui individ, a subiectivităţii individuale, ci chiar a fiecărei clipe trăite. Apare astfel aici ceva important, care va juca un rol decisiv în istoria gîndirii

filozofice: curentul numit *Existenzphilosophie* în germană şi *existentialisme* în franceză.

Ce este *existenţa*? Este vorba, pentru Kierkegaard, de ţîşnirea libertăţii responsabile a unui subiect. Un exemplu ca să ilustrăm acest concept: observînd lucrurile din afară, poţi vedea o apă care curge, ramuri care se lasă, o persoană care săvîrşeşte un act — şi toate astea se petrec *în acelaşi timp*, fie că e vorba de apa care curge, de ramurile care se lasă sau de omul care săvîrşeşte o faptă. Dar actul liber săvîrşit al omului nu poate fi derivat din ce s-a petrecut înainte în acest timp care este comun naturii şi omului ce acţionează. Actul omului provine din ce s-a petrecut în intimitatea subiectivităţii sale şi de aceea îi asumă el însuşi responsabilitatea. Acţionînd, el nu se lasă pur şi simplu inserat în lanţul cauzelor şi efectelor, nu este el însuşi doar efectul a altceva, ci devine un fel de început absolut. El inserează, în textura cauzelor şi efectelor, actul său liber izvorît dintr-o origine diferită, săvîrşeşte o ruptură, pe care existenţialismul, sau filozofia existenţei, o numeşte *ruptură existenţială*.

Termenul „existenţă", cu această semnificaţie, vine de la Kierkegaard. El i-a dat acest sens. De atunci, verbul „a exista" a dobîndit în filozofie o nouă semnificaţie. El nu mai înseamnă numai prezenţa a ceva în sînul realului. Trebuie să ne întoarcem la etimologia sa, cum a făcut-o Heidegger: *ek-sistere* înseamnă a ţîşni din magma lucrurilor, a provoca o ruptură, a nu fi derivatul unei continuităţi omogene.

O asemenea ruptură existenţială se produce cu ocazia unei decizii liber luate, a unui act prin care un subiect se actualizează, se „prezentifică", *traversînd* timpul continuu, „străpungîndu-l". Este tocmai ceea ce Kierkegaard numeşte *clipă*.

Aşadar, clipa nu mai este aici acea limită între trecut şi viitor care-l neliniştea din cale-afară pe Sfîntul Augustin şi-l descumpănea cînd a descoperit că noi toţi existăm în timp, şi că totuşi trecutul nu mai există, viitorul nu există încă, iar prezentul nu este nimic, abia o limită între două neanturi. Se

ajunge astfel la concluzia că nu există timp, deşi noi existăm mereu în timp.

Altfel gîndeşte Kierkegaard, în ciuda unei înrudiri profunde. La el, noţiunea de timp nu este considerată în ea însăşi, ci în raport cu subiectul existenţial care *se decide* în timp şi care, în consecinţă, *acţionează* în timp: el „traversează" timpul tocmai prin această ruptură. Acţiunea pe care o face este empirică prin rezultatele sale: efectele acestei acţiuni se situează la nivelul experienţei obişnuite, în timpul obişnuit, dar actul care a fost săvîrşit nu este empiric, nu există „în" timp, ci îl traversează: aceasta e *clipa*.

Pentru cel ce doreşte să-l înţeleagă pe Kierkegaard, conceptele de *existenţă* şi *timp* sînt inseparabile; ele ne pot ajuta să înţelegem modul în care filozoful danez se opune lui Hegel. El se foloseşte de cele două concepte ca să sublinieze realitatea absolută, punctuală a ceea ce este de fiecare dată *unic*, şi deci ireductibil la ceea ce un sistem *total* poate să absoarbă, să subordoneze, să sufoce în relativ.

Ce raport există aşadar între aceste două concepte şi creştinism? Kierkegaard îl numeşte adesea pe Cristos „Paradoxul". Paradoxul este el, sau altminteri este Crucea.

Crucea este intersecţia a două dimensiuni. Clipa, acea ruptură existenţială a timpului datorată unei libertăţi, poate fi reprezentată printr-o cruce: timpul este orizontala unde se înlănţuie cauzele şi efectele; verticala este ruptura care se produce în el. Cristos este tăietura timpului istoric, şi deci Paradoxul, prin care eternitatea vine să scindeze continuitatea timpului empiric.

Există deci o analogie între irupţia în timp a eternităţii, prin persoana lui Cristos, şi irupţia în timp a libertăţii, a unei subiectivităţi existenţiale.

Pentru Kierkegaard, Cristos este chiar paradoxul absolut. Ce este un paradox? În mod obişnuit, este o judecată contradictorie în sine, pe care intelectul nu o poate accepta ca atare. Un paradox se deosebeşte de o contradicţie logică prin faptul că aceasta din urmă este o eroare de raţionament

săvîrşită de intelect, în timp ce paradoxul nu poate fi redus la intelect şi la operaţiile sale. A spune despre Cristos că este paradoxul absolut înseamnă că Cristos nu admite nici o *dovadă* a naturii sale contradictorii; nici o demonstraţie şi nici o respingere nu-l pot atinge, şi deci nu putem avea despre el, după cum nici despre Dumnezeu însuşi, nici o cunoştinţă. Există la Kierkegaard un fel de teologie negativă, mai ales în măsura în care el pune în lumină motivele pentru care teologia este aici imposibilă.

Această reprezentare a lui Cristos ca Paradox care *taie* timpul aşa cum o face decizia absolută a unui subiect este la Kierkegaard hotărîtoare şi plină de consecinţe. El subliniază, de pildă, că după părerea lui primii discipoli ai lui Cristos nu erau mai aproape de el pentru că îi erau contemporani, decît poate fi, indiferent în ce epocă, o subiectivitate care-l caută pe Cristos. Să încercăm să înţelegem: cum prezenţa lui Cristos introduce o ruptură în timp, cel care prin decizia sa spirituală sau morală săvîrşeşte aceeaşi ruptură prin acţiunea sau credinţa sa devine astfel contemporanul lui Cristos în eternitatea clipei, poate chiar mai îndreptăţit decît cei care au trăit empiric în acelaşi timp cu Isus. Se creează astfel o altă contemporaneitate, nu în timp, ci în eternitate.

Încă un punct important: în lucrarea sa intitulată *Postscriptum*, Kierkegaard compară rolul jucat de *Socrate* pe lîngă elevii săi cu cel al lui *Cristos* pe lîngă discipolii săi. Ca dascăl, consideră Kierkegaard, Socrate a fost pentru elevii săi *ocazia* descoperirii adevărului, în timp ce Cristos a fost Dumnezeul care constituie însăşi *esenţa* acestei descoperiri. Să încercăm şi de această dată să-l înţelegem.

Trebuie să subliniem mai întîi că, prin această comparaţie, Kierkegaard nu are deloc intenţia să-l coboare pe Socrate, pentru care nutrea cea mai vie admiraţie şi despre care a ştiut să vorbească admirabil. Socrate este maestrul care vrea nu să-şi instruiască elevii, ci să le arate metoda care le va permite să găsească singuri adevărul. Măreţia sa constă în aceea că-şi ajută elevii, prin întrebările puse, să caute

adevărul şi să-l descopere în ei înşişi — un adevăr care sălăşluieşte deja în ei dinainte, dar pe care nu ştiau să-l descifreze şi care rămînea independent de viaţa lor. Socrate îi aduce în situaţia de a descoperi acest adevăr lăuntric; el este deci *ocazia*, incitaţia la această descoperire. Şi din clipa în care elevii sînt capabili să găsească singuri ceea ce este adevărat, el se poate retrage — e tocmai ce a practicat efectiv maestrul. În aceasta rezidă măreţia sa: el nu transmite o doctrină, nu domină spiritul elevului, ci lucrează cu el pentru a-l face capabil să se dispenseze de maestru. Kierkegaard a arătat astfel în ce constă esenţa cea mai profundă a pedagogiei.

Diferenţa dintre Socrate şi Cristos rezidă, după Kierkegaard, în aceea că Cristos nu doar propovăduieşte adevărul, ci *este* adevărul. Datorită acestui fapt, intră în joc o dimensiune nouă: cea a credinţei. Cristos *este* adevărul pe care-l propovăduieşte; el este, cum spune Kierkegaard, *Dumnezeul*. De aceea nu-i este îngăduit să se retragă şi să dispară. El nu este, precum Socrate, *ocazia*; este *Dumnezeul* pe care trebuie să-l găseşti ca să trăieşti laolaltă cu el.

Se observă aici că ideea de adevăr, atît de frecvent banalizată şi tratată cu uşurinţă, este de o complexitate infinită. Fiecare crede că ştie despre ce este vorba. De cînd există preocuparea pentru filozofie, se scriu cărţi groase cu privire la adevăr, o facem şi azi şi acelaşi lucru se va face şi în viitor — fără a epuiza vreodată problema. Adevărul este un concept care desemnează o unitate, şi care în acelaşi timp „se demultiplică" pentru că adevărul se actualizează divers la diversele niveluri ale fiinţei şi gîndirii noastre. Toate aceste niveluri sînt solidare, astfel încît unitatea este menţinută. Şi totuşi, datorită eterogenităţii nivelurilor, se produce o discontinuitate în interiorul adevărului, după natura nivelului considerat: ceea ce este adevăr la un nivel devine la un alt nivel falsitate, sau chiar minciună, pentru că nu se recunoaşte modul de a fi despre care e vorba. Este hotărîtor să înţelegem acest lucru.

Kierkegaard consideră că este indispensabil să fii creştin — şi, pe de altă parte, el menţine aici categoria imposibilului. Este indispensabil şi imposibil să fii creştin. Nimeni nu poate fi cu adevărat creştin, şi tocmai reprezentanţii oficiali ai Bisericii sînt, în ochii filozofului danez, cei mai mari profanatori dacă au convingerea că încarnează creştinismul în mod adecvat.

Creştinismul este deci în acelaşi timp necesar şi imposibil. Kierkegaard datorează acest demers al teologiei negative, fără îndoială, dialecticii lui Hegel, acelui joc al enunţurilor contradictorii (teză şi antiteză) care la acesta sfîrşeşte într-o sinteză. La Kierkegaard însă, e vorba de o dialectică negativă, care nu poate revela esenţa creştinismului printr-o sinteză sau reconciliere, ci printr-un eşec, printr-o imposibilitate de care e ţintuită fiinţa omenească.

Pentru a înţelege sensul şi amplitudinea acestei „teologii negative", trebuie citit tratatul despre disperare, pe care Kierkegaard l-a intitulat *Maladia morţii*. El arată aici cum sufletul se poate pierde complet în disperare. Pe de altă parte însă, un suflet care nu mai disperă, care s-a instalat atît de solid în satisfacţie încît disperarea nu-l mai atinge defel, riscă să se piardă, în absenţa disperării. Îndurarea acestor contradicţii constituie în ochii lui Kierkegaard un exerciţiu tragic al spiritului. El îl incită pe cititor s-o facă, nu doar *o dată*, ci necontenit. Nu degeaba una din cărţile sale se intitulează *Repetarea*.

Eternitatea nu este pentru el un timp care se scurge la nesfîrşit, ci mai curînd repetarea imobilă a clipei în care actul de credinţă creează necontenit substanţa credinţei prin exerciţiul tragic al spiritului. Ea este repetarea unui act riguros imposibil, care ne înfundă în disperare. Disperarea este o boală mortală a sufletului, dar o boală inevitabilă ca şansă a mîntuirii — singura legătură posibilă cu creştinismul.

Kierkegaard distinge trei stadii ale existenţei: *stadiul estetic, stadiul etic* şi *stadiul religios*.

Stadiul estetic, acela unde prevalează Don Juan, este stadiul celei mai puternice intensităţi punctuale, al vieţii con-

centrate în momente discontinue, fără legătură între ele. Aici contează paroxismul, nu fidelitatea. Paroxismul schimbării şi noutăţii.

Simplificăm aici, fără îndoială, cu atît mai mult cu cît Kierkegaard analizează îndelung stadiul estetic, ale cărui ispite le cunoştea bine şi multe din elementele căruia erau valoroase în ochii lui. Ca scriitor şi poet, se simţea deosebit de receptiv la tot ce ţine de sfera esteticului. Stadiul estetic se distinge esenţial de stadiul etic pentru că nu comportă nici un fel de angajament — un stadiu miraculos în care libertatea poate ţîşni punctual, fără ca aceste clipe să se lege vreodată, printr-o mişcare transcendentă, de originea lor comună —, cum este cazul, o să vedem, în stadiul religios.

Stadiul etic formează un viu contrast cu stadiul estetic. Există între ele aproape o opoziţie dialectică de tip hegelian, ceea ce ne permite să observăm cum a profitat Kierkegaard de această doctrină. Stadiul etic este cel al *angajamentului şi fidelităţii*. Este, de pildă, stadiul căsătoriei, în opoziţie cu cel al lui Don Juan. Dar oricine ajunge să confunde stadiul etic cu stadiul religios se expune, în absenţa disperării, celei mai profunde disperări care este „maladia morţii".

Stadiul religios, cel de al treilea, păstrează anumite elemente din primul şi al doilea stadiu, dar în aşa fel încît acestea se disting reciproc.

Este stadiul în care clipa îşi pierde din intensitate, dar îmbrăţişează timpul întreg în unitatea sa totală, absolută. Această clipă este absolutul care traversează timpul (Jaspers va spune: *Quer zur Zeit*) şi îl transcende graţie repetării, ca să atingă ceea ce ne este refuzat: eternitatea. Unitatea timpului este eternitatea, iar prin repetare se stabileşte între clipă şi eternitate o relaţie dialectică. Pentru noi, care trăim în timp, stadiul religios este totodată cerut şi refuzat.

Oamenii care resping tot ce nu este absolutul pentru a se consacra în exclusivitate religiosului, consideră Kierkegaard, nu au în general de-a face într-adevăr cu absolutul, ci cu succedaneele sale, imitaţii care-i înşală în privinţa stadiului de-

spre care este vorba, şi cad lamentabil în cursa unor aspecte care ţin de stadiul estetic.

E tocmai ceea ce ne permite cel mai bine să înţelegem *conceptul de ironie*, atît de important la Kierkegaard. Tocmai ironia îi îngăduie să vorbească fără să mintă cînd vorbeşte despre ceea ce este imposibil să vorbeşti. Căci cel care vorbeşte acolo unde este imposibil să vorbeşti nu poate evita minciuna.

Gabriel Marcel obişnuia să spună că atunci cînd se vorbeşte despre Dumnezeu aproape niciodată nu se vorbeşte despre Dumnezeu. Şi Kierkegaard gîndea la fel — mai ales dacă vocea se ridică pînă la accentele convingerii. De aceea, el însuşi — cînd se încumetă să spună ceva despre Dumnezeu — vorbeşte „de zeu", şi scrie „zeu" cu minusculă. Astfel, cînd i-l opune lui Socrate pe Dumnezeu întrupat în Cristos, el vorbeşte de „zeu", pentru a nu-l apropia prea mult, pentru a păstra distanţa.

În limbajul lui Kierkegaard, ironia este în serviciul adevărului, sau cel puţin îl ajută pe filozof să micşoreze participarea sa la minciună. Este şi motivul pentru care el şi-a asumat atîtea roluri diverse, atîtea pseudonime diferite, uneori comice. El a vrut să se ascundă ca să poată adopta succesiv puncte de vedere diferite, iar cititorul să-şi dea bine seama că nu punea niciodată stăpînire pe esenţial, pe religios. Această funcţie fundamentală a ironiei sale, această distanţare, este o dovadă a autenticităţii sale.

Umorul, pe de altă parte, îi serveşte la păstrarea a ceea ce numeşte *incognitoul religiosului*. Incognitoul religiosului înseamnă că nu ne este niciodată îngăduit să coborîm religiosul la nivelul unei persoane oarecare, cu psihologia şi calităţile sale particulare, care să ne vorbească despre religios. Religiosul ne vorbeşte prin incognito. Kierkegaard se arată foarte sever faţă de anumite profesiuni de credinţă religioase. Ele îi par a se confunda prea uşor cu o anumită complezenţă proprie autoportretului, sau a fi lipsite de pudoare. Kierkegaard manifestă faţă de discursul religios o

neîncredere de şarpe; filozoful nu are încredere în ce spune el, în ce spun alţii, se teme de fiecare dată de sacrilegiu, de reducerea absolutului la relativul limbajului omenesc. De aceea, are nevoie de umor pentru a prezerva incognitoul religiosului. Spune că ar vrea să fie „poetul religiosului", cineva care spune ce are de spus, nu literalmente, ci în mod indirect. Cel ce vrea să-l înţeleagă trebuie el însuşi să săvîrşească, în acelaşi timp, actul religios. Altminteri, limba religioasă rămîne mută ori devine chiar perversă.

Fiecare dintre noi, crede Kierkegaard, trebuie să se străduiască fără încetare *să devină tot mai subiectiv*. Aceasta nu înseamnă, desigur, că ar trebui să sacrificăm obiectivitatea ştiinţifică vreunei viziuni sentimentale sau căreia-i lipseşte claritatea în alt mod. Nu este vorba aici nici de psihologie, nici de propagandă, nici de polemică.

A deveni subiectiv înseamnă a ne apropia mai mult de originea prin care Dumnezeu ne-a dăruit condiţia umană: de libertatea noastră. Ei îi datorăm faptul de a spune, ca subiect subiectiv, „eu".

În măsura în care eşti capabil să devii astfel subiectiv, se produce o transformare completă a existenţei tale pentru că aceasta, în loc să se închidă asupră-şi, se recunoaşte pe sine ca dar al lui Dumnezeu, legătură cu Cristos, repetare religioasă.

FRIEDRICH NIETZSCHE
(1844-1900)

Puţini gînditori dau prilej la atîtea neînţelegeri şi sînt în acelaşi timp atît de răspunzători de acestea ca Nietzsche. El e astăzi foarte la modă, toată lumea vorbeşte de el, fiind invocat atît la stînga, cît şi la dreapta evantaiului politic. Am spune deja că Jaspers obişnuia să-i apropie pe Kierkegaard şi Nietzsche, pe care-i considera a fi cele două mari „excepţii", cele două mari figuri mitice situate pe pragul modernităţii noastre. El era de părere că nimeni nu-şi poate permite astăzi să-i ignore dacă vrea să înfrunte epoca în spiritul adevărului, dar că nimeni nu-i poate lua nici drept modele fără consecinţe catastrofice.

Ei prezintă multe trăsături comune, dar şi multe contraste. Nu sînt cu adevărat contemporani. Nietzsche s-a născut cu unsprezece ani după moartea lui Kierkegaard. Sumar spus, Kierkegaard aparţine primei jumătăţi a secolului al XIX-lea, iar Nietzsche celei de-a doua, ceea ce-i situează la distanţă unul de celălalt. Nietzsche a trăit cincizeci şi şase de ani, Kierkegaard numai patruzeci şi doi. Dar ultimii zece ani ai lui Nietzsche abia de contează: suferea, cum se ştie, de o boală mentală absolut distrugătoare. Dacă scădem aceşti zece ani, au trăit aproximativ acelaşi număr de ani. Nietzsche s-a născut în Germania, într-o casă parohială. Tatăl său era pastor, şi au existat mai mulţi pastori în dubla sa ascendenţă. Avea cinci ani cînd i-a murit tatăl. Observăm aici o diferenţă esenţială în raport cu Kierkegaard, a cărui întreagă viaţă a fost dominată de figura paternă. Nici Nietzsche nu a fost crescut de mama sa, ci, împreună cu sora lui, de diverse rude, într-un mediu complet feminin. S-a specializat în grea-

că şi era un filolog clasic atît de renumit, încît i s-a oferit o catedră la Universitatea din Basel înainte de a-şi încheia studiile. Avea douăzeci şi patru de ani cînd profesorul său de filozofie l-a caracterizat astfel: un fenomen, idolul tuturor tinerilor, şi în acelaşi timp îndatoritor şi modest.

Profesor de literatură greacă la Universitatea din Basel din 1869 pînă în 1879, a intrat în contact cu spiritele cele mai strălucite ale epocii, ca Jacob Burckhardt şi J.J. Bachofen. Între 1869 şi 1872, s-a împrietenit cu Richard şi Cosima Wagner, cărora le-a fost adesea oaspete la Triebschen, aproape de Lucerna. Începînd din 1873, îi apar primele simptome ale bolii; mintea îi era perfect clară, dar suferea de violente dureri de cap. În 1878, a fost silit de boală să renunţe la catedra din Basel.

Au urmat zece ani de peregrinări necontenite. Nietzsche fugea de el însuşi, de durerile, de boala sa. Oriunde s-ar fi aflat, se simţea rău, pleca în altă parte, unde nu-i era mai bine. Cel mai adesea, iarna şi-o petrecea pe Riviera, la Nisa, iar vara în Engadin, la Sils-Maria; între cele două, cutreiera Italia. Dar trăia modest. Primele sale scrieri treziseră atenţia; încet-încet a fost apoi uitat; către sfîrşitul vieţii, a trebuit să-şi publice cărţile pe proprie cheltuială. În 1889, s-a declarat o boală organică şi a trebuit să fie internat. A murit după unsprezece ani.

Întrevedem deja, din datele acestei biografii, de ce Jaspers îl considera pe Nietzsche ca o „excepţie". Boala, care-l ameninţă necontenit şi-l ţine în stare de alarmă permanentă, imposibilitatea de a se bucura cît de cît, blestemul de a se simţi ca un animal hăituit, silit de fiecare dată să-şi ia viaţa de la început, fără a fi capabil cu adevărat să trăiască — acesta i-a fost destinul. Regăsim la el — deşi într-o manieră cu totul diferită — aceeaşi incapacitate ca şi la Kierkegaard de a-şi organiza o viaţă la care să fi putut consimţi lăuntric. În cazul lui Kierkegaard: nimeni nu poate fi cu adevărat creştin, nimeni nu-şi poate trăi unicitatea subiectivă, nimeni

nu crede realmente în Dumnezeu, în sensul creştin al cuvîntului. Cum să trăieşti, dacă în acest fel trebuie să crezi, şi totuşi nu poţi crede? În Nietzsche, vedem un om tot timpul chinuit de boală şi ale cărui suferinţe sînt intolerabile — „Dumnezeu a murit" —, şi cu toate astea trebuia să trăieşti.

Omul se află în centrul gîndirii sale, dar, ca şi la Kierkegaard, ca subiectivitate imposibilă. Pentru el, este vorba în mod esenţial de omul considerat în inadecvarea sa, de omul ca fiinţă „la limită", care ar trebui moralmente să se producă pe sine şi nu poate.

O asemenea imagine este totuşi prea negativă, ea nu ne face să înţelegem că inadecvarea omului cu sine însuşi şi cu condiţia sa reprezintă în acelaşi timp valoarea sa, o miză absolută. Este prezentă aici o ambiguitate, care se regăseşte pretutindeni în opera lui Nietzsche.

După el, omul nu este niciodată îndeajuns de *uşor*. Dar „uşor" nu înseamnă că Nietzsche se mulţumeşte cu stadiul estetic al lui Kierkegaard. Omul nu este niciodată îndeajuns de uşor în sensul că nu este niciodată îndeajuns de liber în raportul său cu ceea ce ţine de domeniul faptelor, de care depinde totdeauna destinul său. Omul reprezintă în acelaşi timp o exigenţă şi o neputinţă a libertăţii. De aceea, consideră Nietzsche, „a fi om" este ceva care trebuie mereu acceptat şi depăşit. De aceea, există în el o respingere a tot ce este „realitate de fapt", un refuz de a accepta „lucrurile aşa cum sînt ele" — şi totuşi va trebui să vorbim şi despre acel *amor fati*, la fel de fundamental în cazul lui ca şi acest refuz. Pentru om, lucrurile nu sînt doar ceea ce sînt; după cum nici *eu* nu sînt doar ceea ce sînt.

Sartre va explica mai tîrziu că subiectul este ceea ce nu este, şi că nu este ceea ce este — punînd accentul tocmai pe datoria subiectului de a se produce pe sine, şi deci de a depăşi în fiecare clipă ceea ce este el în fapt. Dacă spun că sînt laş, am efectuat deja, după Sartre, un act care tinde să-mi distanţeze laşitatea şi să mă smulgă din ea.

Este necesar să înfruntăm acum neînţelegerile şi contrasensurile cărora le-a dat naştere atît de frecvent conceptul nietzschean de *supraom*. Supraomul, după Nietzsche, este un om care îşi transcende necontenit realitatea dată în fapt şi limitele pe care le implică aceasta, graţie unei forţe creatoare mereu reînnoite. Omul, după el, nu este cu adevărat om dacă nu se străduieşte să fie şi ceea ce nu poate fi, adică un supraom. O asemenea concepţie constituie un imbold şi o exigenţă nemărginite. Este vorba de a depăşi fără cruţare ceea ce este dat, de a te debarasa de orice povară inutilă în numele libertăţii creatoare — aceasta e tema prometeiană a supraomului, ca şi exigenţa în acelaşi timp reînnoită şi combătută de filozof: într-adevăr — gîndeşte Nietzsche —, cel ce vrea să fie supraom pierde din această cauză posibilităţile autentice care i se deschid ca om; vrînd să fie supraom, el nu este omul care ar putea şi ar trebui să fie. Pe de altă parte, el nu este om dacă nu încearcă să fie mai mult decît om. Întîlnim aici una din temele modernităţii care aminteşte un pasaj din Kafka, unde este evocat omul modern, mergînd pe o bîrnă deasupra unui iaz; dar bîrna pe care înaintează nu există dinainte; înaintînd, cu fiecare din paşii săi, omul este cel care trebuie s-o fortifice; nu există nici un drum trasat dinainte.

Acesta e sensul supraomului la Nietzsche: omul nu se mulţumeşte cu ceea ce este, el face istoria. Se inventează pe sine dincolo de ceea ce este, şi respinge ceea ce este deja.

Conceptul de supraom face parte din familia de concepte care au permis istoriceşte cele mai numeroase abuzuri. Naziştii s-au folosit de el pentru a caracteriza aşa-zisa lor rasă de stăpîni (*Herrenrasse*), pretins superioară tuturor celorlalte rase umane. Ei au dat astfel acestui cuvînt o semnificaţie pozitivistă şi naturalistă potrivit căreia ar fi vorba de o superioritate bazată pe date de fapt. Or, a te considera singur un supraom şi a pretinde că acesta este un dat natural înseamnă a comite în raport cu gîndirea nietzscheană un contrasens

absolut, pentru că după Nietzsche omul este, dimpotrivă, tocmai ființa care nu se mulțumește niciodată cu ceea ce este. El trebuie necontenit să se autocreeze, dincolo de ce a făcut deja din sine, de ceea ce a devenit deja în fapt. El trebuie să depășească fără încetare ceea ce este deja realizat. Conceptul de supraom exprimă deci o insatisfacție iremediabilă în legătură cu ceea ce există. El reflectă o nostalgie care ține de esența ființei omenești. Nimic mai străin de o concepție pozitivistă și rasistă.

Trebuie să recunoaștem totuși că Nietzsche este un gînditor care se lasă cu plăcere sedus de formule sau de cugetări, uneori chiar și de duritatea, de scandalul lor neîndurător, de forța de provocare imoralistă sau antimoralistă, de sfidarea lor atee. Își arogă plăcerea poetică de a folosi asemenea formule, fără să-și asume vreo răspundere pentru modul în care vor fi interpretate, și care ar putea conferi un alt sens celor scrise de el. Un alt exemplu este celebra sa *voință de putere*, o noțiune asupra căreia vom reveni. S-a dat acestei expresii sensul chemării adresate omului de a deveni din ce în ce mai puternic, justificînd astfel recurgerea la orice fel de mijloace, de arme, pînă la considerarea puterii ca semn al valorii supreme. Fără îndoială, nu așa ceva a vrut Nietzsche să spună, dar el consimte, ca autor, să seducă cu orice preț. El nu este înarmat, precum Kierkegaard, împotriva seducției.

Opera cea mai cunoscută a lui Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, este și cea mai puternică și frumoasă sub raport poetic. El se folosește aici de un limbaj cvasiprofetic. A scris-o în cursul anilor deja marcați de boală, cînd perioadele de disperare profundă alternau cu momente de euforie ieșită din comun. Este o operă dionisiacă, plină de înălțări și căderi, datînd dintr-o epocă în care autorul se izbea de limitele conștiinței și vieții oamenilor, avîntîndu-se spre euforia unității — sau, dimpotrivă, sporind experiența înfrîngerii, a eșecului, în fața imposibilității de a săvîrși necontenita depășire prin care, gîndea el, poți deveni cu adevărat om.

Seducţia poetică pe care Nietzsche nu şovăie să o exercite nu schimbă cu nimic din faptul că *voinţa sa de adevăr* era o pasiune mistuitoare. Pentru el însă, ca şi pentru Kierkegaard, adevărul care trebuia salvat şi reabilitat se situează dincolo de conceptul de adevăr obiectiv pe care îl cunoaşte cercetarea ştiinţifică. Aceasta nu înseamnă că el vrea să denigreze ori să devalorizeze adevărul obiectiv sau raţional al ştiinţelor. Dar acesta, consideră Nietzsche, depinde de premisele sale şi nu este întregul adevăr. Adevărul filozofic urmăreşte ceva care se află dincolo de acest simplu adevăr de suprafaţă. Nietzsche a pus accentul pe *interpretare* — un motiv în plus care explică influenţa pe care o exercită el în zilele noastre, cînd s-a ajuns pînă la afirmaţia că nu există în genere nici un adevăr, că nu există decît interpretări şi interpretări ale interpretărilor, cît vezi cu ochii. Auzim astfel spunîndu-se că voinţa de a accede, atunci cînd explici un text, la ce a vrut să spună cu adevărat autorul ţine de naivitate. Căci nu există în realitate nici un *text* originar, în sens propriu, şi cu atît mai puţin un *sens* originar. Nu aşa gîndea Nietzsche, dar el este cu siguranţă unul dintre autorii care au contribuit în cea mai mare măsură la dezvoltarea acestei tendinţe. Orice cunoştinţă este, după el, o interpretare a fiinţei de către un subiect viu care caută să cunoască.

Adevărul nu se poate aşadar menţine ca fiind ceva solid şi independent de subiect. El este deja întotdeauna interpretare. În *teoria sa interpretativă a adevărului*, Nietzsche a exprimat acea îndoială profundă, rămasă înfiptă ca un ghimpe în centrul raţiunii care caută adevărul. El s-a izbit astfel de o limită de nedepăşit pentru conştiinţă, şi a trăit totodată exigenţa existenţială a depăşirii.

Noi nu avem niciodată în mod clar adevărul în faţa noastră. Ne străduim să-l înţelegem aşa cum este el, deci independent de noi. Orice am face însă, persistă o relaţie esenţială între adevărul de cunoscut şi cel care-l cunoaşte. Calitatea acestei relaţii dintre un subiect şi realitatea care-i

e dată este ea însăşi un element constitutiv al adevărului pe care-l caută. În consecinţă, orice interpretare se dovedeşte a fi în acelaşi timp obiectivă şi subiectivă; nu există obiectivitate pură, care se află în afara subiectului şi care e total independentă de el. Nu poate fi vorba decît de o obiectivitate mijlocie, impregnată de viaţa celui care o enunţă, şi legată de subiectivitatea sa. Întîlnim aici din nou subiectivitatea, şi am văzut ce semnificaţie avea ea la Kierkegaard pentru experienţa religioasă. La Nietzsche este vorba însă de adevărul filozofic însuşi, aşa cum poate fi el atins independent de orice credinţă — sau mai degrabă: aşa cum nu poate fi el *niciodată* atins.

N-ar trebui totuşi să credem că Nietzsche invocă subiectivitatea pentru a fi mai puţin exigent faţă de adevăr. Mulţi dintre contemporanii noştri, prea leneşi ori prea angajaţi pentru a căuta realmente adevărul obiectiv, se referă la Nietzsche ca să avanseze argumentul după care acordul subiectului este suficient pentru constituirea adevărului. Nu. Dacă Nietzsche a dezvoltat o asemenea teorie, aceasta se datorează, dimpotrivă, faptului că-şi făcea despre adevăr o idee mult mai exigentă şi mai profundă decît cei ce se mulţumesc cu datul obiectiv.

Din pasiune pentru adevăr trebuie aşadar să se întrebe Nietzsche: cum se constituie adevărul? Cum poate fi el atins? Cînd te angajezi pe acest drum, descoperi că este imposibil să pui cu totul stăpînire pe adevăr. Şi regăsim astfel tema depăşirii. Căutarea adevărului este o sarcină fără sfîrşit, ea cere o foame de adevăr nelimitată şi nepotolită, iar adevărul însuşi trăieşte în actul de depăşire a oricărui pretins adevăr.

În faţa faimoaselor atacuri ale lui Nietzsche îndreptate împotriva raţionalismului şi raţiunii, trebuie să înţelegem că înseşi aceste atacuri sînt purtate în numele *raţiunii*, al unei raţiuni mai profunde. Nu este deci vorba de adoptarea unei atitudini mai superficiale, de împotrivire la criteriile raţiunii, ci de depăşirea raţiunii prin raţiune. Însăşi exigenţa adevăru-

lui impune datoria de a depăşi condiţiile raţionalităţii. O asemenea concepţie despre adevăr implică în sine o ruptură, ea rupe cu simpla prezenţă, cu ceea ce există ca fenomen. Cel ce vrea să se apropie de adevăr nu-l poate căuta decît printr-un efort „transcendent".

S-ar putea crede că Nietzsche, care a insistat tot timpul asupra limitelor şi rupturilor inevitabile, în sînul conştiinţei şi raţiunii, prilejuite de căutarea omenească a adevărului, ar fi evitat orice gen de teorie înglobantă. Şi totuşi, el a dezvoltat o viziune de ansamblu asupra vieţii, o metafizică a lumii şi în cele din urmă a fiinţei înseşi. Aici se impune să vorbim despre *voinţa de putere.*

„Voinţa de putere" este una din expresiile care a căpătat, pentru marele public, o semnificaţie foarte determinată şi limitată, ceea ce este cu totul regretabil.

De la începutul istoriei filozofiei, gînditorii au încercat să spună ce este lumea: apă, aer, contrarii, numere; mai tîrziu: legi, viaţă sau voinţă. Nietzsche ne-a pus în gardă împotriva unor asemenea interpretări — şi, cu toate acestea, efectuează el însuşi o interpretare globală: lumea este viaţă, şi viaţa este voinţă de putere — astfel, lumea, cu tot ce conţine ea, nu este nimic altceva decît voinţă de putere. Şi aceasta nu priveşte doar lumea — ci şi fiinţa însăşi. Ce înseamnă această expresie? Mai întîi, ea nu are, desigur, sensul său nemijlocit omenesc, nici un sens biologic. Filozoful însuşi spune că e vorba de un concept „fără fond" (*unergründlich*). În fapt, el desemnează, după împrejurări, lucruri diferite sau chiar contradictorii. Unul din sensurile sale: voinţă de a creşte, de a deveni mai mult decît eşti, de a lupta şi a învinge; dar conceptul semnifică şi: voinţă de a te învinge pe tine însuţi, de a experimenta, de a căuta. Pe de altă parte, voinţa de putere îndeamnă la risc, la înfruntarea primejdiilor, ea tinde să scurteze viaţa, căci nu caută neapărat durata, ci clipa (sau eternitatea). Prin victoria asupră-şi, voinţa de putere poate aduce bucurie celui ce ştie să recunoască şi să admită

necesitatea. Astfel, după Nietzsche, voinţa de putere face ca viaţa să depindă de altceva, încît se poate renunţa la ea în numele fiinţei adevărate. Voinţa de putere este mereu considerată „în perspectivă", ea fiind cea care interpretează de fiecare dată lumea aşa cum ne este dată. Cînd metafizica voinţei de putere se amplifică pînă la fiinţa în sine, tot ceea ce există aici devine semn, ca în vederea unei interpretări: cu o infinitate de semnificaţii posibile.

Aşa cum se vede, această voinţă de putere este foarte departe de a avea mereu acelaşi sens. Pentru că „puterea" este un termen ambiguu, care nu este întotdeauna legat, la Nietzsche, de o valoare. Nu-l putem identifica cu instinctele care suscită un sentiment de putere. Nietzsche se străduieşte să o recunoască sub forme nenumărate.

De unde, iarăşi, posibilitatea a nenumărate neînţelegeri, la care se pretează constant atît alegerea cuvintelor, cît şi cea a exemplelor. „Voinţa de putere" poate servi pentru a face apologia luptei şi a mijloacelor pe care aceasta le implică. Pe de altă parte, înţeleasă într-un sens superficial, o metafizică a voinţei de putere riscă să semene cu una din vechile metafizici dogmatice al căror autor crede că ştie în mod definitiv ce este lumea în totalitatea ei, sau fiinţa ca fiinţă.

După tot ce am înţeles deja din Nietzsche, este clar însă că el a vrut să spună cu totul altceva. El ştie că, dincolo de toate cîte se petrec, voinţa de putere rămîne, în fond, necunoscută: că o numeşti, nu înseamnă că o cunoşti. El ştie foarte bine că nu a descoperit o nouă explicaţie a fiinţei şi că nu face decît să caute „acel ceva în care se recunoaşte tot ce este înrudit cu ea". Trebuie să adăugăm că potrivit teoriei sale gîndirea acestei metafizici este ea însăşi un act al voinţei de putere — astfel încît vedem că se redeschide spaţiul interogaţiei fără de sfîrşit al filozofiei. Şi totuşi, rămînem strict în imanenţă, orice transcendenţă e interzisă.

Aşa se întîmplă mereu cu Nietzsche: el nu inventează o doctrină, căreia i s-ar şi supune. Descoperă singur limitele metafizicii sale, a voinţei de putere în chiar instrumentele de

care se foloseşte — de exemplu, atunci cînd opune în mod polar această metafizică ideii pe care şi-o face despre viaţa sa, idee pe care o leagă de doctrina *veşnicei întoarceri.*

Este oricînd posibil să te foloseşti de Nietzsche ori să abuzezi de el, să citezi cutare sau cutare frază, cutare sau cutare paragraf şi să zici: iată, acesta e gîndul lui Nietzsche, aşa gîndea el. Dai însă, după aceea, de pagini unde spune exact contrariul, astfel încît l-ai putea considera iresponsabil. Adevărata explicaţie a unei asemenea situaţii de fapt rezidă în aceea că la el nici un enunţ nu este valabil în sine. Nici unul nu trebuie înţeles în mod static, căci are de îndeplinit, într-un context dat, o anumită funcţie dinamică. Fiecare enunţ va fi adevărat sau nu după cum cititorul va realiza în el însuşi raportul care leagă enunţul de contextul său. Un exemplu: Nietzsche a combătut *creştinismul* cu o brutalitate extremă, încît a fost considerat un fel de Anticrist. El vedea în creştinism o născocire a celor slabi, o apologie a laşităţii, a înfrîngerii, suferinţei şi morţii, în timp ce după părerea lui este nevoie, dimpotrivă, de o creştere a voinţei de putere. Pentru Nietzsche, în omul inspirat de voinţa de putere sporesc libertatea şi orgoliul. El face apel la ceea ce tinde spre măreţie, spre noblеţe, la ceea ce-l face pe om să respingă compromisurile comode ale vieţii mediocre şi satisfacţiile mărunte. Nietzsche îl anulează, ca să ne exprimăm aşa, pe Cristos cel crucificat, pentru el simbol a tot ce detestă la om: slăbiciunea, supunerea, atitudinea „Facă-se voia Ta", înţeleasă ca abdicare a omului de la voinţă — căci omul, după Nietzsche, trebuie să impună lumii voinţa sa, dacă nu cumva preferă să-i accepte necesitatea, stoic şi bucuros.

Pe de altă parte însă, găsim la Nietzsche pasaje pline de admiraţie pentru personalitatea lui Cristos, pasaje unde proslăveşte mila, blîndeţea, umilinţa, iubirea. Slăbiciunea, la el, nu este întotdeauna contrariul voinţei de putere. Se pare chiar că în cazuri-limită voinţa de putere poate să coincidă cu cea mai mare slăbiciune, mai ales dacă aceasta nu este un efect al laşităţii, ci o atitudine voită, deliberată. Vedem

deci că Nietzsche rămîne un autor foarte ambiguu, în legătură cu care sînt oricînd posibile dispute pe baza unor citate contradictorii, fără ca aceasta să aibă prea mult sens.

„Facă-se voia Ta": iată expresia unei renunţări complete, pe care Nietzsche o detestă în gradul cel mai înalt. Totuşi, după cum am văzut, găsim de mai multe ori în opera sa tema stoică a lui *amor fati*, adică a iubirii necesităţii unui destin, împotriva căruia nu se poate face nimic. Cum să conciliem aceste două atitudini? Aceasta este, pentru Nietzsche, o chestiune de nivel. Dacă mă supun din laşitate, sînt mai puţin decît un om; dar dacă mă supun, ca stoicii, din independenţă interioară, acest lucru e măreţ.

Poate că Nietzsche voia să sugereze, prin *amor fati*, încă o depăşire în depăşire. Poate că voia să depăşească ideea omenească, prea omenească a progresului, adică a unui obiectiv de atins în viitor. Ceea ce ne oferă el este nu atît o doctrină, cît o reflecţie capabilă să întărească în noi curajul esenţial prin care libertatea se afirmă ea însăşi şi se depăşeşte. O asemenea depăşire se poate exprima prin formele cele mai diverse, şi chiar cele mai contradictorii.

În fapt, găsim la Nietzsche o teorie a lumii ca imanenţă pură, care exclude orice transcendenţă.

„Dumnezeu a murit." Nietzsche face cunoscută această veste. De acum înainte, oamenii, fie ei în culmea angoasei — şi tocmai dacă se află în culmea angoasei —, nu se mai pot referi la Dumnezeu, nici pentru a căuta în preajma lui o explicaţie, nici pentru a găsi în el un sens. Omul este obligat de-acum să nu mai conteze decît pe el însuşi, fără nici o speranţă (cel puţin fără nici o speranţă îndreptăţită), şi să menţină singur în sine, vigilentă şi viguroasă, voinţa sa de putere. Aceste cuvinte au fost adeseori interpretate ca exprimînd o sfidare prometeiană, ambiţia unui om care, deghizat în „supraom", voia de fapt să fie Dumnezeu.

O lectură atentă a lui Nietzsche ne oferă însă impresii cu totul diferite. Moartea lui Dumnezeu, *absenţa sa*, posedă în opera filozofului *o prezenţă* mai puternică decît în multe teodicei. Este vorba de o absenţă infinit multiplicată, care-l pro-

voacă necontenit pe om să-i dea, dureros şi eroic, răspunsuri mereu noi, prin care se transcende pe sine. Este ca şi cum imanenţa nu ar fi în sine nimic altceva decît refuzul transcendenţei, ca şi cum Nietzsche şi-ar fi scris frazele sub ochiul Dumnezeului absent şi poate numai pentru el, pentru Dumnezeul mort; şi depăşirea prin voinţa de putere se înfăptuieşte de fiecare dată în „spaţiul" transcendenţei pe care o neagă.

Tema depăşirii de sine implică faptul că în centrul gîndirii lui Nietzsche se află *experienţa fundamentală a devenirii*. Totul este devenire. Sîntem însă obligaţi să conciliem istoria, necontenit creatoare de noutate, cu ideea fixă de *amor fati*. Găsim la Nietzsche pasaje grandioase despre tăcerea veşnică sau neclintita eternitate. Cele două teme — a devenirii şi a neclintirii eterne —, trăite în radicalitatea lor, sînt insuportabile pentru om. Noi, fiinţele omeneşti, ne complacem într-o devenire atenuată şi o eternitate poroasă în care pătrunde puţină temporalitate. Nietzsche însă merge în amîndouă direcţiile pînă la insuportabilul extrem. El a avut la Sils-Maria o experienţă ciudată. Acolo se află o stîncă neobişnuită, şi în faţa acestei stînci a avut intuiţia *eternei întoarceri*. Am întîlnit deja această temă la anticii greci şi Nietzsche o cunoştea bine: „Marele An", care se repetă ciclic la nesfîrşit. Dar la Sils-Maria el a avut brusc experienţa a ce înseamnă lucrul acesta la nivelul trăirii.

A fost pentru el un eveniment răscolitor. A izbucnit în lacrimi, purtat de un sentiment despre care nu ştia dacă este vorba de suferinţa cea mai profundă, de culmea bucuriei sau de cea mai perfectă seninătate. Se afla într-o stare în care afectivitatea, care se nutreşte din devenirea temporală, şi simţul pentru profunzimea permanentului înrădăcinat în etern se contopesc brusc şi tainic în unitate. Eterna întoarcere determină coincidenţa în conştiinţă a tot ce este trecător şi care nutreşte necontenit dimensiunea nostalgică a vieţii noastre, cu ceea ce, dimpotrivă, încremeneşte într-un fel de măreţie fantastică, contemplativă. O experienţă inexprimabilă.

Nietzsche, gînditor al imposibilului la limitele omenescului, nu se lasă fixat sau integrat. Există un lucru pe care l-a respins toată viaţa; ceea ce numea *spiritul greoi*. Filozoful caracteriza astfel atitudinea celor care se cantonează în reguli de conduită rigide, în principii precise sau într-o pretinsă ştiinţă. Ei nu mai pun nimic sub semnul întrebării, iau tot ce cred că ştiu drept adevăr ultim, pe care-l asimilează cu o posesiune. Ei se împovărează deci spiritual cu proprietăţi şi bagaje — tocmai acolo unde s-ar cuveni să nu posezi nimic, să fii un călător fără bagaje, în stare să învingi prin dezinvoltura proprie tot ce ar vrea să aservească spiritul şi libertatea. Nietzsche respinge deci spiritul greoi şi-l invită pe om *la dans*.

Această temă a dansului este pentru Nietzsche extraordinar de importantă. Ea ne readuce la tema forţelor dionisiace pe care sîntem înclinaţi să le uităm sub influenţa formelor apolinice ale raţionalităţii. Dansul ne readuce la fondul dionisiac al existenţei, la ceea ce Socrate ne-a făcut să pierdem.

Nietzsche consideră că Socrate, dezvoltînd în noi raţionalitatea şi clara gîndire apolinică, ne-a făcut să pierdem simţul profund al dionisiacului, pe care-l mai aveau presocraticii. Spiritul dansului este un spirit uşor, care aruncă peste bord tot ce e povară inutilă. El modelează, prin fiecare din paşii săi, clipa prezentă. Regăsim aici ceva care la Kierkegaard se numea *clipa*, şi care corespunde modernităţii, ca de altfel întregul curent existenţial. Noţiunea de existenţă, punctul din care ţîşneşte, la Kierkegaard, libertatea, glorifică într-un fel clipa împotriva totalităţii. Ca şi Kierkegaard, Nietzsche nu este un gînditor al totalităţii; din contră, el face să explodeze orice totalitate, pentru a restaura clipa creatoare, din care ţîşneşte dezinvoltura. Devenirea care dansează în eterna întoarcere, legată de o depăşire continuă, face să apară la orizont ceva etern, care se exprimă în dezinvoltura dansului şi în *amor fati*. Acesta e Nietzsche.

Din nefericire, alături de acest Nietzsche viu, a cărui chemare ar trebui să aibă asupra noastră efectul unui imbold

incomparabil, s-a format un Nietzsche mitic. Un mit împotriva căruia Nietzsche însuşi nu s-a apărat îndeajuns. Ceea ce a permis multor oameni să se reclame de la el, deşi se situau la extrema opusă a ceea ce voia el cu adevărat.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

DUPĂ KIERKEGAARD ŞI NIETZSCHE

Kierkegaard şi Nietzsche prezintă anumite trăsături paralele. Mai întîi — Jaspers insistă asupra acestui aspect —, nici unul, nici celălalt nu pot avea discipoli. Fără îndoială, se spune despre anumiţi gînditori că sînt „kierkegaardieni" sau „nietzscheeni"; de pildă, Karl Barth e considerat a fi fost un kierkegaardian. Se încearcă să se stabilească anumite apropieri. Dar modul în care au practicat ei filozofia, care le angajează realmente viaţa în aventura gîndirii lor, nu poate fi nici învăţat de la ei, nici imitat. Amîndoi şi-au sfîrşit viaţa într-o atmosferă de eşec total. În gîndirea lor, era în joc însăşi existenţa lor.

Dar trebuie să introducem aici numaidecît o restricţie la ceea ce spuneam. Nu ar trebui să se creadă, în contrast cu cele afirmate puţin mai înainte, că filozofii anteriori şi-au dezvoltat reflecţia filozofică într-un mod absolut detaşat şi total independent de viaţa lor, aşa încît viaţa lor rămînea intactă, izolată. Nu asta vreau să spun. Orice reflecţie filozofică angajează existenţa — dar nu aşa cum este cazul pentru Kierkegaard şi Nietzsche. Această diferenţă se explică, fără îndoială, prin epoca în care au trăit şi lumea care i-a înconjurat. În epoca lui Kierkegaard şi Nietzsche, lumea din jur nu mai era capabilă să susţină pe cineva care se aventura într-o întreprindere îndrăzneaţă şi să-i ofere o anumită securitate, chiar în momentul în care gîndirea se expune pe de-a-ntregul şi în care gînditorul nu este încă în stare să asume el însuşi îndrăzneala tentativei sale. Să ne gîndim, prin contrast, la „îndoiala hiperbolică" a lui Descartes, înainte ca el să fi ajuns la prima certitudine a lui *cogito ergo sum*. Era vorba, desigur, şi în acest caz, de o întreprindere filozofică

îndrăzneaţă în lumea în care a trăit. Dar Descartes trăia într-un context stabil, care nu fusese încă pus sub semnul întrebării la nivelul lui profund, şi unde fiecare avea impresia că-şi are locul său. Nu te simţeai ameninţat de naufragiu, precum Kierkegaard şi Nietzsche. Aceştia simţeau — aproape printr-un presentiment, înainte ca Europa să fie zdruncinată din temelii — ce avea să se întîmple. Cu antene sensibile, ei percepeau apropierea unei catastrofe încă ascunse. Şi totuşi, n-au căutat să fie în siguranţă, ci şi-au pus întrebările radicale, şi-au dus reflecţia pînă la capăt, pînă la limita extremă şi şi-au enunţat avertismentele. Kierkegaard, creştinul, explică faptul că, pe de o parte, e imposibil să trăieşti fără să fii creştin, şi că, pe de altă parte, să fii creştin e imposibil. Nietzsche înţelege că rădăcina vie, originea gîndirii, a mirării, a stuporii, a responsabilităţii absolute e voinţa de putere — şi în acelaşi timp se resemnează în faţa unui destin absolut, a unei eterne întoarceri, şi i se supune, chiar dacă „Dumnezeu a murit". Amîndoi au fost conduşi de gîndirea lor la imposibil. Nici unul, nici celălalt, consideră Jaspers, nu pot constitui pentru altcineva un model de urmat. Ei ne lansează în chip filozofic un apel; dar ar fi absurd să-i imiţi. Nu se poate elabora o categorie generală a spiritului pentru gînditori ca Nietzsche sau Kierkegaard. Dar nici nu se mai poate filozofa ca şi cum niciodată strigătul lor nu ar fi fost lansat. Dacă te faci că n-ai auzit acest strigăt, te pierzi în minciună. Este ca şi cum ai continua să filozofezi trecînd sub tăcere ceva real, care cere să fie gîndit. Aceşti doi gînditori au trăit, gîndit, scris; această ruptură s-a produs. Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă că după ei datoria filozofică cere de la fiecare să meargă la fel de departe pe cît au făcut-o cei doi filozofi, şi să găsească drumuri ce permit să treci prin ei şi să mergi mai departe.

Într-un limbaj mai explicit, aceasta înseamnă: nu există gîndire modernă care să se poată sustrage de la *trecerea prin nihilism sau prin imposibilul filozofic*. Este imposibil să te instalezi la jumătatea drumului. Aceşti gînditori nu sînt deci

modele de urmat, ci chemări care trebuie auzite, sau, mai curînd, exigenţe la care trebuie să se răspundă. De aceea, după Kierkegaard, după Nietzsche, este absolut indispensabilă reflecţiei filozofice o anumită libertate, care nu e doar facultatea de a lua o decizie, ci şi aceea de a cunoaşte şi de a transcende. Cred că-ţi faci sarcina prea uşoară atunci cînd consimţi, cu o anumită complezenţă sau cel puţin o doză de lene, să te instalezi într-un pesimism iremediabil referitor la lumea noastră occidentală, declarată lipsită de sens şi valoare. Ceea ce-ţi permite să găseşti în ea un loc plăcut, simţindu-te superior faţă de tot. Nimeni nu a reflectat la această situaţie mai pasionat şi mai radical decît Nietzsche şi Kierkegaard, fiecare în felul său, şi condamnarea lor pare fără apel. Dar e zadarnic să o repeţi. Să o înţelegi, să o iei în serios şi să mergi mai departe — iată ce este necesar; să vezi dacă se poate merge mai departe. Pentru a ancora libertatea omului dincolo de denunţările, de dezvăluirile lui Kierkegaard şi Nietzsche, trebuie să pătrunzi în nihilism, să-l traversezi şi să-l depăşeşti.

Dintr-un punct de vedere religios, ne aflăm aici în faţa unor contradicţii întruchipate în doi gînditori. Kierkegaard este un creştin a cărui credinţă duce la disperare, Nietzsche este poetul supraomului şi al Dumnezeului mort. Dar aceşti termeni pot fi inversaţi. Cînd Kierkegaard arată că e imposibil să fii creştin în mod onest, el exclude în fapt creştinismul aşa cum este el trăit. Tot aşa la Nietzsche, care-şi orientează gîndirea transcendentă spre vidul şi absenţa pe care le-a lăsat peste tot după ea moartea lui Dumnezeu, se simte suflul celei mai profunde nostalgii religioase, fie sub formă de revoltă sau de *amor fati*. Aceasta înseamnă că cel care mai vrea să fie religios trebuie să treacă *cu adevărat* prin inacceptabil şi să-l depăşească. Nu mai este posibil să accepţi lumea, condiţia umană aşa cum sînt ele, în cadrul religiilor existente, ca şi cum ar fi de-ajuns să te supui cîtorva reguli bine definite. Argumentul la care au recurs mai mulţi teologi, spunînd că nu se poate trăi fără Dumnezeu, şi că totul merge

mult mai bine împreună cu Dumnezeu, nu mai poate fi suportat după Nietzsche şi Kierkegaard. Religia nu mai poate fi o chestiune de comoditate; dimpotrivă, ea cere imposibilul, pe care nimeni nu-l poate niciodată realiza deplin.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EDMUND HUSSERL
(1859-1938)

După Nietzsche şi Kierkegaard, gîndirea filozofică se dezvoltă în trei direcţii principale. Una din ele este *fenomenologia*, al cărei iniţiator a fost filozoful german Edmund Husserl. A doua este *filozofia existenţei* sau *existenţialismul*. Cît priveşte a treia direcţie, căreia îi vom indica doar începutul, nu este propriu-zis o filozofie ; ea se divide şi subdivide, ca să ne exprimăm aşa, în funcţie de diversele *ştiinţe sociale şi umane*.

Prin fenomenologia sa, Husserl a exercitat o influenţă decisivă asupra diverselor domenii ale cercetării actuale. Trebuie să vorbim aici şi despre etapele vieţii sale şi să le situăm în raport cu evenimentele istorice din timpul său.

Husserl s-a născut în 1859, deci în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, la Mähren, într-o familie de negustori evrei. A făcut studii de astronomie, matematică şi fizică, dar s-a interesat mai ales de logică. Primele sale reflecţii aveau un caracter ştiinţific, şi mai cu seamă erau de natură abstractă. Filozoful Franz Brentano a exercitat asupra lui o influenţă puternică; el a dezvoltat în mod decisiv unele din temele acestuia, care au contribuit în mare măsură la elaborarea a ceea ce avea să devină curînd fenomenologia.

Husserl s-a convertit, la vîrsta de douăzeci şi şapte de ani, la religia protestantă, dar fără consecinţe importante pentru opera sa. Este totuşi remarcabil că cei care s-au consacrat după moartea filozofului studierii aprofundate a operei pe care a lăsat-o şi editării lucrărilor sale postume au fost mai ales catolici, şi chiar membri ai clerului. Mai cu seamă la Louvain au fost studiate, păstrate şi puse la punct manuscri-

sele sale. Husserl s-a căsătorit cu o tînără evreică, şi ea convertită. Avea cincizeci şi cinci de ani cînd a izbucnit primul război mondial. Avea trei copii. Doi dintre ei au făcut războiul, unul a fost ucis; fiica sa a devenit infirmieră. Husserl se arăta pe atunci plin de admiraţie pentru tot ce era prusac, şi, ca mulţi evrei din acea vreme, era ardent naţionalist. În 1916, devine profesor la Freiburg im Breisgau unde, puţin mai tîrziu, Martin Heidegger îi va fi coleg.

În ianuarie 1933, Hitler acaparează puterea. Se interzice evreilor să frecventeze instituţiile universitare şi bibliotecile. Trebuie să încercăm să ne reprezentăm situaţia. Husserl era dat afară din biblioteca Universităţii, în timp ce Heidegger devenise rector sub noul regim. Tot sub rectoratul lui Heidegger, colegul şi, într-un fel, discipolul său şi care-i era atît de îndatorat, Husserl a fost exclus din rîndul profesorilor. Mai tîrziu, datorită unor protecţii, situaţia lui s-a mai redresat puţin. Husserl a rămas în Germania, a refuzat să se expatrieze, dar a încercat — cum a spus-o el însuşi — să ridice în jurul lui un zid spiritual. S-a străduit mai mult ca oricînd să apere „raţionalismul" aşa cum îl înţelegea el, împotriva tendinţelor iraţionaliste dezlănţuite în timpul dominării naţional-socialiste care ajunseseră să ocupe întreaga scenă. A murit în 1938, la vîrsta de şaptezeci şi nouă de ani, deci înainte de al doilea război mondial.

Husserl a început cu o critică filozofică a aritmeticii şi logicii. Primele două volume din *Logische Untersuchungen* au apărut în 1900-1901, iar în 1907 acestea au fost urmate de cursurile sale despre *Die Idee der Phänomenologie*. În 1929, şi-a publicat celebrele conferinţe ţinute la Sorbona, *Meditaţiile carteziene*, şi, în 1935, trei ani înainte de a muri, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.

Husserl a cunoscut din timpul vieţii larga răspîndire a fenomenologiei, şcoala pe care o crease el însuşi. A avut chiar sentimentul că se abuza de acest cuvînt pentru a se desemna lucruri cu totul diferite între ele, şi aceasta explică poate faptul că, în ciuda succesului, el a rămas profund nemulţumit. Către sfîrşitul vieţii, a încercat un sentiment adînc

de singurătate şi neînţelegere. Dar lucrul cel mai neplăcut pentru Husserl a fost fără îndoială îndepărtarea progresivă dintre el şi Heidegger. Prin mirarea sa, Husserl se dovedeşte a avea o înrudire îndepărtată cu Kant şi Descartes.

La început, *Descartes* se întrebase cum putem fi siguri de ceva, de vreme ce avem toate motivele să ne îndoim. Unde se află temeiul certitudinii noastre? Această mirare în faţa certitudinii l-a făcut să se îndoiască de totul, ca să găsească fundamentul certitudinii însăşi.

Mirarea lui Kant se referea la existenţa ştiinţei. Cum se face că ştiinţa există, deşi în experienţă nu se poate afla nimic care să fie necesar şi universal valabil? Cum se face că avem ştiinţe empirice, ale căror enunţuri sînt necesare şi universal valabile?

Vine apoi Husserl, care întreabă: cum se face că, în genere, putem avea certitudini? Astfel spus: ce relaţie există între conştiinţă şi lume?

Punctul său de plecare este certitudinea originară pe care o avem despre noi ca prezenţă, cu o lume în jurul nostru. Iată ce-l uimeşte. Fără a recurge imediat la limbajul lui Husserl, să încercăm să retrăim lăuntric prima sa mirare. El a studiat matematicile şi logica; ştie ce este o certitudine în stare pură, căci ea nu este nicăieri atît de lipsită de orice îndoială ca în logică şi matematică; este oarecum chintesenţa certitudinii. Şi această certitudine nemijlocită îl miră.

Concepţia lui Kant îl stînjeneşte, pentru că în filozofia sa problematica certitudinii este împovărată de elemente care i se par de prisos, ca de pildă lucrul în sine, care nu aparţine certitudinii noastre nemijlocite asupra lumii — sau elementul *a priori*, acea structură anterioară oricărei experienţe, în legătură cu care, iarăşi, nu avem nici o certitudine. Şi unul, şi celălalt tulbură certitudinea. Este mai bine să plecăm chiar de la ea, de la nemijlocirea sa.

Acesta e punctul de plecare. Pornind de aici, el îşi desfăşoară atacul şi se apără urmînd trei direcţii.

Mai întîi, luptă *împotriva psihologiei* şi a introspecţiei. În nici un caz şi sub nici un chip Husserl nu vrea să fie confundat cu cei ce pretind că găsesc fundamentul certitudinii în descrierea unor stări de conştiinţă interioare. El subliniază cu insistenţă — şi credem că pe bună dreptate — că stările psihice pe care le putem observa, bunăoară cu ajutorul introspecţiei, sînt pentru noi obiecte, la fel ca obiectele din lumea exterioară: obiecte psihice, fără îndoială, dar totuşi obiecte. În această privinţă, îi rămîne încă fidel lui Kant, căci şi pentru Kant tot ce putem descrie din conştiinţa noastră este deja conştiinţă obiectivată. În orice caz, nu este *a priori*. Husserl se desolidarizează de cei ce se mulţumesc cu descrieri introspective ale psihismului şi se pierd astfel în subiectivism, adică într-un soi de empirism, de unde ajung numaidecît, ca empiriştii englezi, la idealism. Să ne gîndim la Berkeley. Husserl nu vrea să aibă nimic de-a face cu o obiectivare a conştiinţei, şi în genere cu psihologia. Ceea ce caută el trebuie să fie nemijlocit şi originar.

În al doilea rînd, el se apără împotriva lui Descartes, chiar dacă nutreşte faţă de el cea mai mare admiraţie — e de-ajuns să ne gîndim la *Meditaţiile* sale *carteziene*. El reproşează metodei carteziene că rupe dintr-o dată în mod abstract *cogito*-ul de tot restul, încît eşti obligat atunci să faci ocolul imens prin perfecţiunea divină dacă vrei să regăseşti lumea obiectelor. Or, *cogito*-ul trăit nu este niciodată izolat, el nu are realitate decît în măsura în care semnifică *ego cogito cogitatum*. Ceea ce înseamnă: un subiect (un „eu") gîndeşte întotdeauna *ceva*, un obiect, un lucru. E tocmai ceea ce, în gîndire, este trăit în mod nemijlocit, originar. Pe această evidenţă vrea Husserl să-şi întemeieze certitudinea: nu va construi, ci se mulţumeşte să *descrie* ceea ce gîndirea gîndeşte astfel în chip originar.

În sfîrşit, el se apără *împotriva lui Kant şi a kantismului*, tocmai pentru a nu îngădui unor elemente obscure să întunece trăitul nemijlocit. Am văzut deja că el respinge dualismul kantian „fenomen-lucru în sine" ca fiind un *a priori*

construit. Concepţia lui Kant după care cunoaşterea nu este valabilă decît pentru fenomene echivalează, pentru Husserl, cu un fel de relativism care nu răspunde cerinţei unui fundament absolut al certitudinii. Nimic nu-l poate abate pe Husserl de la această finalitate filozofică. Vrea — ca aproape toţi marii filozofi — să întemeieze în sfîrşit *adevărata* filozofie, adică *certitudinea.* Nimic mai puţin.

Să încercăm să-i rezumăm doctrina. El începe cu o explorare a conştiinţei. De ce? Pentru că tot ce-i este dat conştiinţei nu este accesibil decît prin *constituirea sensului,* prin conştiinţa însăşi. Această constituire a sensului variază funcţie de *sfera* (regiunea) obiectului vizat de conştiinţă. Filozoful ar trebui să vizeze nu lucrurile în lume, ci *modul în care ne sînt date lucrurile,* adică lucrurile ca *fenomene.* Aşa se explică de ce Husserl alege termenul de *fenomenologie* pentru a-şi numi filozofia.

Metoda *reducţiei* va permite „punerea lumii între paranteze". Privirea filozofului se îndreaptă către conştiinţă — aici se constituie sensul, oricare ar fi el. În analizele sale, Husserl îşi ia de preferinţă exemplele din sfera *percepţiei,* întrucît prima constituire a unui sens, pentru lumea care ne înconjoară, are loc în percepţie.

Dar cînd privirea se întoarce asupra subiectului, nu este de-ajuns să *descrii* pur şi simplu activitatea conştiinţei. Trebuie să pui în evidenţă *esenţa* percepţiei, ori a amintirii, a imaginaţiei etc. şi să arăţi cum se constituie *obiectul intenţional corespunzător* (altfel spus, *corelatul său în conştiinţă*). Numai după elucidarea activităţilor conştiinţei prin intermediul unei atitudini reflexive vom putea înţelege şi modul în care se realizează obiectivarea corespunzătoare.

Husserl a trecut de la constituirea obiectelor matematice la cercetarea obiectelor logice (*logische Untersuchungen*), ca după aceea să analizeze constituirea lucrurilor, şi în fine cea a structurilor superioare în sînul cărora se disting diverse niveluri de sens.

Binecunoscuta sa deviză „Să mergem la lucrurile înseşi!" nu cheamă defel la un realism naiv. Ea semnifică faptul că este absolut necesar să intuim esenţa conştiinţei dacă vrem să înţelegem cum „un existent oarecare devine accesibil *conştiinţei intenţionale*".

În lucrarea sa din ultima perioadă, intitulată *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală*, Husserl se ocupă de istoria europeană şi încearcă să clarifice criza trăită de Europa. Această istorie, apreciază el, a permis afirmarea dominaţiei raţiunii, şi în consecinţă o consideră drept un derivat al tradiţiei raţionaliste în ansamblul său, în căutarea filozofiei universale unice. Totuşi, după Husserl, toate ştiinţele au intrat în mod misterios în criză. Aceasta nu priveşte deloc succesele ştiinţelor particulare, ci semnificaţia filozofică a adevărului comun care le constituie fundamentul. Este impresionant să constaţi, citind textele lui Husserl, cît de numeroase sînt aici punerile în gardă: *n-ar trebui să se creadă..., nu aşa trebuie să fiu înţeles*...etc. Este tot timpul preocupat, ca să spunem aşa, să definească „locul" unde se desfăşoară gîndurile sale, pentru a le delimita de psihologism, cartezianism şi kantism.

Ce este deci *fenomenologia*? În cadrul acestei noţiuni persistă o ambiguitate între *metodă* şi *doctrină*.

Este oare vorba de o metodă, de un mod de a aborda problema, sau de o doctrină sistematică? Un husserlian veritabil ar respinge tocmai o asemenea alternativă, deoarece pentru el metoda însăşi este o doctrină. Metoda şi doctrina alcătuiesc o unitate, certitudinea se bazează pe chiar actul metodei aplicate. Metoda fenomenologică nu este un drum care duce la o doctrină; ea este ridicată la rang de doctrină pentru că efectuează mişcarea primei certitudini intenţionale.

Se pune însă atunci întrebarea: această identificare a metodei cu doctrina nu atrage după sine neînţelegerea multor concepte husserliene? Mai mulţi cititori care cred că l-au înţeles pe Husserl sau care vorbesc ei înşişi limbajul său cad

poate în capcana întrebuinţării unor cuvinte cînd în sensul lor tradiţional, cînd în limbaj husserlian. Un exemplu: cuvîntul „fenomen" — am văzut-o la Kant — desemnează „ceea ce apare", prin opoziţie cu lucrul în sine. Or, la Husserl metoda cere ca fenomenul să fie considerat adevăratul corelat al conştiinţei, astfel încît să nu existe nici o dualitate. În absenţa dualităţii: fenomen-lucru în sine, termenului „fenomen" i se dă un sens cu totul diferit.

Numeroase concepte trebuie astfel transpuse plecînd de la sensul lor tradiţional, şi este greu să le gîndeşti clar într-un cîmp de reflecţie care exclude dualitatea.

Ne putem întreba dacă Husserl a depăşit realmente alternativele tradiţionale de felul: realism-idealism, realism-nominalism, raţionalism-empirism, aşa cum afirmă şi speră el, pentru a atinge o mai mare profunzime, sau dacă, confundînd metoda cu doctrina, nu face decît să estompeze aceste alternative.

Ai impresia că Husserl practică o asceză metodologică. Elimină mulţi termeni, bunăoară, cum am văzut deja, lucrul în sine şi *a priori*-ul, şi se străduieşte să se menţină exclusiv în limitele experienţei nemijlocite a conştiinţei. Refuză să „construiască", vrea doar să descrie. Ceea ce îi reproşează lui Kant este tocmai modul său de a construi experienţa cu ajutorul unor categorii, a întregului instrument epistemic, în timp ce Husserl vrea doar să *descrie* modul în care ne sînt date fenomenele.

Am putea crede că este vorba de a descrie această masă; este vorba însă de cu totul altceva. Husserl vrea să descrie *fenomenalitatea, datul* fenomenului, modul în care masa intră în experienţa mea. Sarcina fenomenologiei este să analizeze actul de conştiinţă în care ne este dat un fenomen. Avem de-a face cu un fel de descriere reflexivă.

Înţelegem acum de ce Husserl se fereşte de introspecţie: tocmai pentru că „descrierea reflexivă" şi introspecţia tind să se amestece. Ceea ce caută Husserl este, ca să zicem aşa,

o analiză nemijlocită, o reflecţie descriptivă a fenomenului-ca-trăit-în-experienţă.

Reducţia fenomenologică, nume pe care chiar Husserl l-a dat metodei sale, constă în aceea că fenomenologul începe prin a se elibera de teza fundamentală a oricărei experienţe printr-un soi de convertire metodologică. Această teză fundamentală este aceea a realităţii lumii. Orice experienţă naturală implică nemijlocit teza potrivit căreia există o realitate înglobantă — afirmarea neexplicitată a lumii, prezentă şi reală.

Fenomenologul nu intenţionează însă defel să conteste această teză — ceea ce l-ar condamna la un idealism pur (după care lumea nu ar exista decît în conştiinţă). El vrea numai „să o pună între paranteze" — aşa cum o poate face în orice moment libertatea lui absolută; astfel, fără să o nege, o respinge „în afara" fenomenelor, încît ea nu mai joacă nici un rol în analiza pe care le-o va face. Lumea nu este, aşadar, nici negată, nici pusă la îndoială — fenomenologul îşi interzice pur şi simplu orice judecată privind realitatea ei. Atunci cînd „teza" este pusă astfel între paranteze, sînt supuse aceleiaşi operaţii şi toate ştiinţele referitoare la natură, în măsura în care ele pretind că spun ceva adevărat despre *realitatea* acestui univers.

Ceea ce subzistă atunci neatins de reducţia fenomenologică este conştiinţa, care constituie în principiu o *regiune* particulară a *fiinţei*, şi care poate deveni domeniul unei ştiinţe noi — al fenomenologiei. Am putea ilustra această regiune a fiinţei printr-o imagine. Să luăm o foaie de hîrtie. Pe una din feţele ei, se găsesc fenomenele experienţei, pe cealaltă faţă, ceea ce se produce în conştiinţă. Sîntem înclinaţi să luăm în considerare sau una, sau cealaltă din feţele hîrtiei. În metoda fenomenologică a lui Husserl însă, avem de-a face, oarecum, cu ce se petrece înăuntrul foii de hîrtie, adică cu *datul* însuşi al fenomenelor, împreună cu *activitatea* conştiinţei graţie căreia acest dat este făcut posibil.

Metoda reducţiei semnifică, în doctrina lui Husserl, o întoarcere a conştiinţei la sine însăşi, nu ca la o substanţă

permanentă, ci ca la o intenţionalitate care conferă sens şi constituie lucruri. Fascinant aici este faptul că tocmai evidenţa conştiinţei intenţionale este — şi rămîne, după părerea mea — o enigmă.

Fenomenologia va analiza aşadar activitatea conştiinţei intenţionale. Trăsătura fundamentală a conştiinţei constă în aceea că este îndreptată *spre exterior*, spre obiect (obiectul, în calitatea lui de corelat veritabil al conştiinţei, este ceea ce se află în „faţa" ei). Conştiinţa „se transcende" în direcţia obiectului său şi trebuie să fie „umplută" de intuiţia acelui obiect. Dătătoare de sens, ea este îndreptată spre ceea ce îi poate întregi activitatea, adică spre obiectul vizării sale. Conştiinţa ca *intenţionalitate* a jucat un rol decisiv în istoria ulterioară a filozofiei. Mai mulţi gînditori importanţi au stabilit, graţie acestui concept, o legătură între „fenomenologie" şi „filozofia existenţei". Cel mai cunoscut dintre ei a fost *Martin Heidegger*.

Să încercăm acum să facem o legătură între metoda reducţiei şi doctrina intenţionalităţii. Reducţia permite punerea între paranteze a „tezei realităţii lumii", dar conştiinţa rămîne intenţională. Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă că, atunci cînd realitatea obiectivităţii naturale şi, o dată cu ea, raportul practic cu obiectele utile vieţii sînt suspendate prin punerea între paranteze, devine posibilă o altă privire, o altă viziune — anume viziunea fenomenologică, deschisă aparenţei fenomenelor. Reducţia fenomenologică nu este poate prea îndepărtată de convertirea care, la Bergson, făcea posibilă intuiţia pură, cînd instinctul devenea „dezinteresat". În loc să aibă o reacţie vitală sau instinctivă, conştiinţa devine capabilă de a nouă *viziune* a originărului.

Cînd o piatră ameninţă să ne cadă pe cap, facem o mişcare bruscă pentru a o evita, fără să ne întrebăm dacă piatra este reală. Dar cînd tematizăm această certitudine privind realitatea lumii, şi cînd, după aceea, o punem între paranteze prin metoda reducţiei, putem avea experienţa unei atitudini

fenomenologice, apropiate de o atitudine estetică: conştiinţa intenţională trăieşte fenomenele ca fiindu-i date, şi le dă sens în ea însăşi.

Nu este vorba, în intuiţia fenomenologică, de a traversa lucrurile, de a le depăşi, de a sesiza în ele o transcendenţă. Singurul absolut pe care ne îngăduie să-l atingem este conştiinţa fenomenologică însăşi. Căci prin „reducţie" descoperim că putem, fără îndoială, să punem între paranteze teza realităţii lumii, împreună cu efectele sale; dar nu putem niciodată să punem între paranteze realitatea conştiinţei intenţionale. Aşadar, ceea ce apare în intuiţie rămîne contingent, în timp ce conştiinţa intenţională este *absolută*. Această conştiinţă nu a fost constituită, dimpotrivă, ea este cea care îşi constituie fenomenele, corelatele sale, dîndu-le sens.

Husserl descrie această constituire a fenomenelor de către conştiinţa intenţională în legătură cu *percepţia*.

Lucrul perceput nu este nici lucrul în sine, nici acest caiet pe care-l văd (empiric). Obţinem despre el o pluralitate de „profiluri"; lucrul perceput este un sistem complex de aparenţe diverse, pe care le sesizăm prin percepţie.

Cînd ne situăm în faţa unui obiect, îl vedem sub un anumit unghi, apoi sub diferite unghiuri, sub un anumit ecleraj, apoi sub un altul, alături de cutare sau cutare pată de culoare, cu cutare sau cutare reflex, prezentînd cutare sau cutare profil — despre toate acestea am mai vorbit. Nu vedem niciodată cubul concret cu toate feţele sale egale. Vedem astfel aspecte, aparenţe, contururi — dar lucrul perceput este sistemul complex al acestei multiplicităţi neîntrerupte de aparenţe şi schiţe pe care le oferă experienţa imediată. Ceea ce numim „lucru perceput" nu este nimic altceva decît ceea ce percepem. El este acest sistem complex a cărui totalitate nu o deţinem niciodată, dar care consistă realmente în ceea ce am perceput în fapt din toată această diversitate. Şi este absurd, după Husserl, să credem într-un lucru real şi adevărat

care s-ar afla în spatele aparenţelor. Fiinţa fenomenului este înfăţişarea sa, cei doi termeni se suprapun.

Şi totuşi, experienţa nu epuizează fiinţa lucrului. Pentru că există încă oricînd, la infinit, alte posibilităţi, alte puncte de vedere, alte perspective, alte aspecte, alte schiţe. Lucrul este totdeauna mai bogat decît ceea ce am sesizat din el în percepţie, şi totuşi este doar opera ei. Cum există mereu încă alte posibilităţi, realitatea obiectivă rămîne mereu *fortuită*: e oricînd posibil ca anumite aspecte şi anumite schiţe să nu se potrivească. Aici Husserl întîlneşte gîndirea ştiinţifică şi arta modernităţii, în aceea că nu mai există nici o coerenţă sigură. În trecut, ştiinţa conta cu o cvasicertitudine pe coerenţa lumii. Nu că ar fi crezut că o posedă, dar credea că este posibil s-o atingă. Or, aici, la Husserl, apare ideea după care nici un progres al ştiinţei nu ne poate garanta că în cele din urmă există realmente un cosmos, adică o unitate coerentă a tuturor aspectelor şi a tuturor perspectivelor. Husserl ajunge chiar să vorbească de posibilitatea unei non-lumi.

Să ne gîndim la pictura care s-a dezvoltat în epoca noastră, la acele capete, la acele trupuri ale căror trăsături şi membre au fost dislocate, apoi recompuse arbitrar: această pictură reflectă posibilitatea unei ultime incoerenţe, a unui arbitrar ultim al lumii. S-a produs aici o deschidere neliniştitoare, de o cu totul altă natură decît deschiderea trăită în secolul al XVI-lea, cînd s-a trecut de la lumea închisă la universul infinit. Nu mai exista, în acea vreme, nici un *loc* fix, dar unitatea lumii continua să fie un postulat implicit. Astăzi, ştiinţa, filozofia, arta deschid într-un fel posibilitatea unei non-lumi, a unui non-sens.

Husserl consideră că filozofia sa este „o ştiinţă riguroasă". Dar pretinde, în acelaşi timp, că se abţine de la orice recurs la noţiunea de cauzalitate. Fenomenologia întreprinde o analiză a conştiinţei, şi conştiinţa, fiind intenţională, nu admite nici un fel de cauzalitate. Husserl combate deci psihologismul obiectivator, care încearcă să explice conştiinţa prin cauze exterioare. El combate şi psihologismul intro-

spectiv, care se străduieşte să reducă conştiinţa la propriile sale derivaţii cauzale interioare. Pentru el, cauzalitatea este o categorie care nu poate fi aplicată conştiinţei.

Un refuz atît de radical de a lăsa ca intenţionalitatea să fie ipotecată de cauzalitatea ştiinţifică e caracteristic acestei epoci. Pe de altă parte însă, există aici o înrudire vădită între Husserl şi Leibniz, între intenţionalitatea conştiinţei şi apetiţia internă a monadei — şi Husserl însuşi s-a reclamat adesea de la Leibniz.

O asemenea doctrină a conştiinţei intenţionale care comportă posibilitatea unei non-lumi rămîne mereu ameninţată de solipsism, căci nu există niciodată decît o conştiinţă singură şi unică. Şi tocmai de aceea problema celuilalt, a altei conştiinţe se pune tot timpul cu o acuitate aparte. Ce mai poate fi *celălalt*, în condiţiile dominării reducţiei fenomenologice?

Celălalt — *un alter ego* — se constituie în conştiinţă prin analogie cu eul, şi în acelaşi timp ca străin de conştiinţa eului. Din această contradicţie, Husserl a derivat concepţia sa despre *intersubiectivitatea transcendentală*, pe care n-o voi expune aici.

Cititorul şi-a dat seama fără îndoială de faptul că expunînd doctrina lui Husserl nu am reuşit să ating acelaşi grad de claritate ca în cazul altor filozofi. Husserl nu este „gînditorul meu". Pentru mine, există prea multe oscilaţii în expunerile sale; pretenţia sa la nemijlocire se exprimă prin termeni prea numeroşi şi prea complicaţi, şi mi se întîmplă să nu ştiu dacă am de-a face cu deşertăciune sau cu profunzime.

Aş fi preferat chiar — pentru că această carte s-a resemnat din capul locului să rămînă incompletă şi discontinuă — să-l las pur şi simplu pe Husserl deoparte. Dar acest lucru este cu neputinţă: influenţa lui asupra filozofiei contemporane, precum şi asupra diverselor ştiinţe umane este prea vădită şi prea adîncă. Am făcut deci cum am crezut că e mai bine. Dar ţin să-l avertizez pe cititor: nu-l înţelegi pe un filozof — aşa cum am mai spus-o — decît atunci cînd ai reuşit să *gîndeşti împreună cu el*. În cazul lui, mi-a fost imposibil.

Husserl speră să depăşească, prin fenomenologia sa, marile alternative ale filozofiei: empirism şi raţionalism, realism şi idealism, nominalism şi esenţialism. Mă îndoiesc că i-a reuşit: nu a întunecat el sau estompat mai degrabă aceste alternative?

El ne invita „să mergem la lucrurile înseşi!" Dar, în acelaşi timp, conştiinţa este fiinţa obiectului pentru *ego*. Ne invita „să ne întoarcem la conştiinţă!" Căci un fenomen nu este dat decît graţie unui simţ şi prin intenţionalitatea care vizează o esenţă, încît avem de-a face cu un fel de idealism transcendental. În plus, percepţia se dezagregă într-o infinitate de „profiluri" posibile, şi în faţa contingenţei lucrurilor nu rezistă decît absolutul conştiinţei intenţionale. În sfîrşit, Husserl dezvoltă un fel de teorie a ideilor în sens kantian, unitatea obiectului trebuind să fie o anticipare a conştiinţei — instituită ca un obiectiv (*aufgegeben*), şi nu dată (*nicht gegeben*) ca la Kant.

La toate acestea se adaugă faptul că diversele interpretări şi comentarii din partea celor mai fideli discipoli ai lui Husserl sînt divergente. Fiecare îşi are Husserl-ul său, încît fenomenologia husserliană pare a se dizolva într-o multitudine de profiluri filozofice diferite — după un proces asemănător cu cel la care sînt supuse în concepţia lui „lucrurile" în cadrul percepţiei.

Şi totuşi, Husserl pare a fi prezent pretutindeni. Poate chiar ambiguitatea lui i-a sporit influenţa operei. El a exercitat o influenţă decisivă asupra lui Heidegger şi Sartre, ca şi asupra multor altor filozofi contemporani ale căror cercetări nici nu ar fi de imaginat fără el, mai cu seamă în domeniul esteticii, ca de pildă polonezul Ingarden. El a reînnoit limbajul filozofic — nu neapărat în modul cel mai fericit, căci în timp ce se străduia să atingă nemijlocitul, a devenit mai complicat, mai puţin clar, în general mai puţin inteligibil. Totuşi, problemele noi pe care le-a pus sau acelea pe care a ştiut să le enunţe într-un mod nou au stîrnit la filozofii de după el mirări profunde şi fertile, iar problemele care au

apărut astfel ocupă un loc adeseori central în operele lor. Dar modul său de a pune întrebările a influenţat nu numai filozofia şi ştiinţele umane, ci şi arta contemporană. La drept vorbind, ne putem întreba dacă avem într-adevăr de-a face chiar cu o influenţă — sau dacă, aşa cum înclin să cred, aceeaşi schimbare în profunzime s-a produs pretutindeni în felul de a gîndi, suscitînd în acelaşi timp fenomenologia lui Husserl şi „arta modernă".

Un exemplu: cînd vizitezi o expoziţie retrospectivă a lui Picasso în care figurează opere din toate perioadele, ai clar impresia că în fiecare perioadă, şi chiar în fiecare pînză, Picasso se străduieşte să picteze după un imperativ lăuntric. El nu acceptă ca lumea exterioară să-i impună anumite probleme. „Imperativul" este de fiecare dată nou şi arbitrar, iar sarcina pictorului este să-l facă necesar prin execuţia *acelei* opere. Acest mod de a inventa la nivelul necesarului pornind de la un imperativ arbitrar mă duce cu gîndul la Husserl. Un proces aproape demiurgic, unde omul refuză să primească „un dat", unde el se construieşte solitar şi unde trebuie, apoi, să cedeze locul altora. Aceasta e problema cu care se confruntă. El nu recunoaşte decît într-un mod cu totul aparte realitatea lumii înconjurătoare, descompunînd-o într-un număr infinit de aspecte succesive, fragmentare, încît este obligat să o reconstruiască de fiecare dată după imperativul său lăuntric, fără să o desăvîrşească vreodată. Multe dintre aceste teme se găsesc în fenomenologia lui Husserl.

MARTIN HEIDEGGER
(1889-1976)

Heidegger era originar din sudul Germaniei, din Pădurea Neagră, şi a rămas înrădăcinat în regiunea unde s-a născut. Devine privatdocent la Universitatea din Freiburg im Breisgau, unde îşi făcuse studiile, şi tot aici, după un scurt interval petrecut la Universitatea din Marburg, a fost numit profesor. Tot aici i-am urmat eu însămi cursurile timp de un semestru — un semestru pe care n-am să-l uit niciodată. Era în primăvara lui 1933, Hitler tocmai luase puterea şi Heidegger devenea puţin mai tîrziu rector al Universităţii — funcţie pe care a ocupat-o aproximativ un an. Apoi a demisionat, şi a păstrat tăcerea în plan politic.

Şi-a petrecut cea mai mare parte din timp în Pădurea Neagră, unde avea o casă a lui şi unde era vizitat. Nu întîmplător una din operele sale cele mai cunoscute se intitulează *Holzwege*, termen care desemnează cărările trasate de tăietorii de lemne ca să doboare copacii. Îţi închipui că aceste cărări duc undeva — dar ele nu duc nicăieri, cel mult poate la un luminiş — şi o să vedem că acest cuvînt „luminiş" are, în limbajul foarte personal al lui Heidegger, o semnificaţie cu totul aparte.

Heidegger era un bărbat mic de statură, îndesat, bondoc. Purta aproape totdeauna o vestă de o croială neobişnuită, de un stil aproape militar sau de cercetaş, care urca pînă la gît, cu largi revere drepte de ambele părţi. Se prezenta în mijlocul oamenilor cu un soi de sfidare, de afirmare de sine şi mereu în defensivă, ca şi cum se simţea tot timpul pe punctul de a fi atacat.

Avea ochi negri, posesivi şi totodată plini de refuz, ca şi cum nu voiau să vadă lumea din jur scăldată de soare. Părea

că nu poate stabili uşor contacte cu alţii. Dar avea discipoli. O dată, în 1955, s-a organizat într-un castel din Normandia, timp de o săptămînă, un colocviu consacrat filozofiei lui Heidegger, la care a participat şi el, împreună cu un grup de discipoli francezi şi germani. Stătea în mijlocul lor, mic cum era, de parcă se afla în centrul unui turn care-l apăra. După cîteva zile de răbdare, participanţii s-au revoltat împotriva acestei gărzi credincioase, şi Heidegger a trebuit să iasă din turnul său.

Fără îndoială, nu era un om de dialog. Se retrăgea în sine, într-un monolog meditativ unde proliferau repetările, încît formulele pe care le prefera dădeau impresia că filozoful era primul preot al unei noi liturghii, sau ultimul preot al unei liturghii uitate.

Raportul lui Heidegger cu *limbajul* este atît de special, încît „cugetările sale fundamentale" sau „doctrina sa de bază" nu pot fi reproduse fidel decît *în termenii săi*. A elaborat atîtea cuvinte noi, a întrebuinţat atîtea cuvinte vechi altfel decît potrivit uzajului curent sau tradiţiei, încît este cu neputinţă să le faci lesne inteligibile. Termenii de care se foloseşte nu sînt traductibili prin alţii, nu pot fi nicicum separaţi de mişcarea filozofică ce se efectuează în şi prin ei. Această imposibilitate îmi dovedeşte din nou cît de în defensivă era Heidegger: gîndurile sale refuză să se lase atinse în absenţa platoşei lor verbale. În fond, *aceasta nu e o defensivă filozofică* (deoarece un filozof se străduieşte totdeauna să mai spună o dată, *în alt chip*, ceea ce a gîndit), ci *o defensivă poetică*: este într-adevăr o calitate fundamentală a oricărei poezii *să fie aşa cum este* şi să nu poată fi altfel — ea nu se lasă nici tradusă, nici explicată.

Heidegger s-a străduit în repetate rînduri să creeze impresia că într-un fel îşi extrăsese gîndurile din profunzimile limbii înseşi, de parcă ele ar fi aşteptat, adormite în vocabularul grec sau german, ori în etimologii, să fie în sfîrşit revelate de el. La aceasta se adaugă numeroasele variaţiuni operate de acest virtuoz cu ajutorul unor prefixe sau sufixe

(de pildă, *bergen, verbergen, Verborgenheit, Entborgenheit, Unverborgenheit, Verbergung* etc.). Ne putem însă întreba dacă nu cumva poate tocmai contrariul e adevărat: dacă nu cumva gîndirea lui Heidegger *forţează* limba, contrar propriei ei înclinaţii, să cedeze decretului filozofului, despotic şi adesea arbitrar, propriei lui puteri poetice. Afirmaţia lui Heidegger după care omul creator este neapărat *gewalttätig* (unul care „violentează") ar putea fi valabilă şi pentru el.

S-ar putea spune ceva asemănător cu privire la influenţele ce par să fi fost hotărîtoare pentru el: Hegel, Kierkegaard, Husserl. Cînd îl citeşti pe Heidegger, mai ales cînd el se consacră comentării altor gînditori, de pildă a lui Kant, ai mereu impresia că nu recurge la acele texte decît pentru a-şi enunţa gîndirea proprie — nu opunîndu-li-se, ci pretinzînd că în sfîrşit descoperă aici un sens rămas pînă atunci ascuns.

Dacă i-a comentat cu atîta predilecţie pe presocraticii greci, a făcut-o poate pentru că singurele fragmente care supravieţuiesc îi permiteau mai lesne să le atribuie poetic propriile sale gînduri esenţiale.

Influenţele cele mai autentice şi fără îndoială cele mai profunde pe care le-a suferit cu adevărat, alături de cele ale grecilor, au venit din partea a doi poeţi: Hölderlin şi Nietzsche.

Să încercăm acum, în legătură cu unele teme ale filozofiei sale, să-i caracterizăm gîndirea.

Imboldul cel mai profund al reflecţiei sale filozofice mi se pare a fi *căutarea originarului* (*Ursprünglichkeit*). Cu alte cuvinte, Heidegger consideră că toate problemele filozofice aşa cum se pun ele sînt încărcate de mult prea multe presupoziţii. Ele nu sînt niciodată îndeajuns de dezvăluite. Heidegger ar vrea să pună întrebarea originară, primordială, cea care se ascunde în toate celelalte întrebări ca şi cum şi-ar fi primit deja răspunsul. Non-adevărul care se insinuează pretutindeni este, după el, ceea ce pare a se înţelege de la sine. Această nevoie de originar este prezentă deja la Husserl, dar

chestiunea privea, la el, experienţa „lucrurilor". Heidegger nu conteneşte să pună *întrebarea cu privire la fiinţă*, care este pentru el întrebarea întrebărilor, cea dintîi şi cea de pe urmă întrebare.

Heidegger caută *fiinţa fiinţării*. Aceasta e problema mereu reluată.

Mirarea filozofică a lui Heidegger constituie fără îndoială fondul cel mai autentic şi mai asiduu al gîndirii sale. El se miră: „De ce există ceva şi nu nimic?" Este, cred, trăsătura fundamentală a gîndirii heideggeriene faptul că „de ce"-ul său vizează nu neantul, ci fiinţa. (Ar putea fi opus în această privinţă lui Bergson, care se întreba dacă în genere neantul ar putea fi gîndit, şi cum e posibil acest lucru.)

Numai plecînd de la această mirare poate fi înţeleasă *întrebarea cu privire la fiinţa fiinţării*. În această „fiinţă" există un fel de „acţiune", prin care fiinţarea îşi dobîndeşte prezenţa. „Fiinţa" trebuie înţeleasă aici ca verb, nu ca substantiv.

Heidegger face deci o distincţie între „fiinţare" şi „fiinţă". Fiinţarea îşi datorează existenţa fiinţei, şi fiinţa nu există decît ca fiinţare. Şi totuşi — lucru decisiv —, fiinţarea „ascunde" fiinţa. Să luăm un exemplu: iată un creion pe masă; este din lemn, este galben, cu un capăt auriu şi scrie negru. Acest creion este o fiinţare, un existent, dar fiinţa sa nu este nici din lemn, nu este nici galbenă, nici aurie, şi nu ne putem folosi de fiinţa sa ca să scriem. Pe de altă parte, fiinţa sa nu este nici ceva care ar subzista dacă am îndepărta din ea lemnul, culoarea galbenă, capătul auriu, scrisul negru. Fiinţa nu este „ceea ce rămîne". Ea ar dispărea împreună cu toate calităţile sensibile şi cu utilitatea creionului, şi totuşi este „altceva" decît aceste calităţi şi această utilitate. Se poate spune, în acest sens, că utilitatea şi calităţile îi ascund fiinţa.

La ascunderea fiinţei fiinţării sau la obnubilarea ei — împreună cu cea a sensului întrebării ce i se adresează —, mai contribuie, după Heidegger, şi altceva — anume

obişnuinţa, şi mai cu seamă obişnuinţa „care se înţelege de la sine", care nu ridică nici o problemă, care constă în a se folosi de fiinţare potrivit utilităţii sale — aşadar: *lumea tehnicii* în ansamblul ei, ca şi cea a ştiinţelor exacte. Cînd se consacră unor asemenea activităţi, subiectul se pierde în anonimatul impersonalului „se" şi devine incapabil să pună în mod autentic întrebarea cu privire la fiinţa fiinţării.

Or, căutarea *adevărului* nu devine posibilă decît graţie descoperirii adevăratului sens al acestei întrebări primordiale.

Ca să explice sensul adevărului, Heidegger a recurs la cuvîntul grecesc *aletheia*: „ceea ce nu mai este ascuns". El îl traduce, între altele, prin cuvîntul *Entschleierung* („dezvăluire") în sensul de dezvăluire a fiinţei. Adevărul, după el, nu constă niciodată într-o coerenţă raţională, ci într-o „viziune" a fiinţei care, la început „ascunsă de instrumentele disponibile" se dezvăluie în faţa întrebării primordiale (*Urfrage*).

Este izbitor să constaţi că la Heidegger obiectivitatea, cunoaşterea obiectivă în general constituie totdeauna un obstacol în căutarea fiinţei. Mari mistici au gîndit, desigur, într-un mod asemănător. Să ne gîndim, bunăoară, la Sfîntul Ioan al Crucii, care spunea: „Daţi totul la o parte ca să văd." Problema este de a şti ce se arată atunci, dincolo de obiectivitate, ca fiinţă. Faţă cu fiinţa, cei mai mulţi au tăcut în această situaţie.

Paradoxul constă în aceea că el, Heidegger, descoperă, dincolo de fiinţarea utilă care ascunde fiinţa, *limba*, cu belşugul ei de cuvinte şi posibilităţi de exprimare verbală. Pentru el, fiinţa se dezvăluie în posibilităţile limbii — şi aş dori să adaug: în posibilele *jocuri* de cuvinte.

Bergson a resimţit fixitatea cuvintelor ca una din dificultăţile exprimării filozofice, deoarece pentru el întregul esenţial se găsea într-o devenire fluidă. Heidegger, dimpotrivă, este un gînditor teluric: el sapă necontenit în straturile geologice ale cuvintelor. Nu degeaba am menţionat totuşi „jocurile de cuvinte". Cuvintele sînt pentru el un succedaneu

valabil al fiinţei. Dar dacă cuvintele înlocuiesc fiinţa, se pierde responsabilitatea.

Mirarea primordială priveşte deci fiinţa a ceea ce fiinţează. Dar nu trebuie să dorim să înţelegem această fiinţă a fiinţării cu ajutorul unei concluzii raţionale, o dată ce s-a admis că experienţa nu este concepută în felul ştiinţelor. Este indispensabil aici un mod de a înţelege sau de a fi înţeles care se realizează „înaintea" oricărei judecăţi. Nu judecata ne conduce la această situaţie, dimpotrivă: tocmai plecînd de la o atare „înţelegere" devin posibile anumite raţionamente. Este vorba aşadar de o experienţă existenţială: mă mir de fiinţa fiinţării atunci cînd existenţa s-a trezit.

Ce este deci existenţa? Am spus deja multe despre ea în legătură cu Kierkegaard. O regăsim acum la Heidegger, şi ne va reţine atenţia în legătură cu Jaspers — doi gînditori care se referă explicit la ea şi care au elaborat, fiecare, o „filozofie a existenţei", chiar dacă au refuzat pentru ei înşişi eticheta de „existenţialişti".

Heidegger explică termenul „existenţă" prin rădăcina cuvîntului *existere (ek-sistere)*, care înseamnă „a ieşi dincolo de..."

Existenţa este deci mai întîi o smulgere. O smulgere din ce? O smulgere, după Heidegger, din ceea ce se înţelege de la sine, din obişnuit, din „relaţia de utilitate", din legătura mijloacelor sau instrumentelor cu scopurile lor, din adaptarea noastră la lumea din jur. Existenţa se smulge din relaţia automată care ne disimulează întrebarea primordială cu privire la fiinţa fiinţării. Smulgîndu-se astfel, existenţa suscită pentru ea însăşi *posibilitatea* — o categorie decisivă la Heidegger. Existenţa este ceea ce conţine în sine posibilităţi.

Cel ce există are, aşadar, posibilităţi. Printre acestea, una este esenţială — posibilitatea în orice clipă, şi în cele din urmă certitudinea, morţii sale. Cel ce există îşi descoperă fiinţa ca „fiinţă întru moarte" (*Sein zum Tode*).

Este foarte important să înţelegem că, pentru Heidegger, moartea nu este doar un eveniment viitor, nici ceva care poate ne pîndeşte, ea nu se află în viitor. *Ca posibilitate, ea este încă de pe acum constitutivă existentului* (celui ce există). La drept vorbind, fiinţa-întru-moarte este ceea ce dă existentului posibilităţile sale. Altfel, acesta ar aparţine pe de-a-ntregul tehnicităţii fiinţării, nu ar exista pentru el nici posibilităţi, nici existenţă.

Pentru cel ce există, nu este vorba atît de a reflecta asupra morţii, cît de o înstăpînire: existentul îşi asumă propriul neant ca fiinţă întru moarte şi se smulge din ţesătura opacă a „utilităţilor" constitutive ale vieţii cotidiene în banalitatea ei, în mijlocul cărora mirarea în faţa fiinţei fiinţării este înăbuşită.

Prin această smulgere, existentul descoperă nu numai propria sa „fiinţă întru moarte", ci şi, în general, faptul că *se află* într-o situaţie particulară şi determinată, într-un loc, într-un timp. Această modalitate de „a se afla în... " joacă un rol important la Heidegger. Existentul descoperă că se află într-o lume („fiinţa-în-lume", cum o numeşte Heidegger), mereu în împrejurări temporale şi spaţiale cu totul aparte, care nu găsesc nici o justificare în utilitatea cotidiană şi pe care el nu le-a ales. Acest dat arbitrar al unei situări în lume este numit de Heidegger *Geworfenheit* (starea a ceea ce este *aruncat*, oriunde); el exprimă prin aceasta faptul că situaţia efectivă în care se află existentul îi este la început funciar străină.

Este necesar să introduc aici un concept heideggerian central, cel de *Dasein*. Nu o fac cu plăcere, deoarece acest cuvînt, care nu poate fi tradus, joacă un rol decisiv atît la Heidegger, cît şi la Jaspers, dar avînd pentru fiecare din cei doi gînditori un sens cu totul diferit, aproape opus, ceea ce antrenează necontenit grave neînţelegeri.

Heidegger descrie *Dasein*-ul drept fiinţarea căreia i-a fost încredinţat *Dasein*-ul în fiinţa sa, ca fiinţa care trebuie să fie

existînd. Reluarea termenului de explicat în enunţul care îl explică este semnificativă: este vorba de două momente diferite.

Dasein-ul este aproape sinonim, la Heidegger, cu „om", ca termen ce desemnează fiinţarea care descoperă că este aici: în lume, într-un loc, într-o situaţie în care este aruncată. Acesta e primul moment, momentul *fenomenologic:* el este *descriptiv.* Al doilea moment e *existenţial: el face apel la o posibilitate* a *Dasein*-ului, care, ca „existent" (deci: ca libertate), *trebuie să-şi fie* propria fiinţă adevărată (deci: o sarcină).

Condiţia de fapt (*Faktizität*) a *Dasein*-ului comportă cele două momente: el este aruncat în lume, şi există întru moarte. Fiinţa *Dasein*-ului este constituită de cele două momente, astfel încît se poate smulge pentru a-şi apropria posibilităţi. Aşadar, însăşi situaţia de fapt (*Faktizität*) a *Dasein*-ului, dacă este asumată, îi deschide posibilitatea existenţei.

Ca să fie asumată, această situaţie de fapt trebuie să aibă şi ea o anumită „prezenţă" în *Dasein,* ea nu poate fi doar un dat exterior. Heidegger arată că prefixul *Da* semnifică o *deschidere* esenţială a *Dasein*-ului: deschidere la propriul său *Da,* ca şi *la lumea* în care există aici. *Dasein*-ul se luminează „ca fiinţă în lume", nu graţie unei alte fiinţări, ci în măsura în care este el însuşi *die Lichtung,* „deschiderea-luminatoare" sau „luminişul". (Avem aici de-a face cu un joc de cuvinte poetic, caracteristic pentru Heidegger, cu o ciudată claritate obscurizantă care-i este proprie.)

Trebuie să înţelegem aici ceva important: *Dasein*-ul ca fiinţă-în-lume nu este de o parte un dat, de alta o libertate limitată de acest dat, ci o apropiere de sine prin *Dasein*-ul ca deschidere la lume şi ca fiinţă-întru-moarte. Cel ce devine un existent apropriindu-şi situaţia sa de fapt devine capabil să „vestească" fiinţa fiinţării.

Prima mare operă a lui Heidegger, rămasă în pofida tuturor lucrărilor sale publicate ulterior opera sa principală, se intitulează *Fiinţă şi timp.* Cum leagă Heidegger aceşti doi

termeni? Pentru el, dimensiunea fundamentală a timpului este *viitorul*. Ființa-întru-moarte, cum am văzut, aparține ființei *Dasein*-ului, și moartea nu e posibilă decît în viitor. Heidegger adaugă numaidecît: viitorul nu desemnează aici „un acum" care nu a devenit încă, dar va fi cîndva „real", ci *die Zukunftl* (survenirea) în sînul căreia *Dasein*-ul se împlinește. Este deci esențial aici să înțelegem că timpul nu reprezintă deloc pentru Heidegger o dimensiune exterioară în care *Dasein*-ul „s-ar dezvolta" în vreun fel și în cele din urmă „ar muri", ci o alcătuire interioară, o structură a însești ființei *Dasein*-ului. Tocmai întrucît „este predestinat înaintării" (*Vorlaufen*) ca ființă-întru-moarte, *Dasein*-ul ca ființare se dovedește a fi în general, în ființa sa, viitor.

La fel procedează Heidegger în ce privește trecutul, pe care-l numește *Gewesenheit* și care, ca atare, „naște viitor": *Dasein*-ul își asumă ca existent situația de ființă aruncată, care-i aparținea deja ca fiind în lume, astfel încît *Dasein*-ul său viitor nu poate fi decît „ceea ce fusese mereu", deci propriul său „trecut".

Rămîne prezentul, situația de fiecare dată particulară a lui *Da*: existența se prinde prin acțiune de ceea ce i se oferă în lumea care o înconjură. După aceste exemple succinte și simplificate, se observă cum gîndirea heideggeriană îmbină metoda fenomenologică și analiza existențială. Prin intermediul existenței, ființa și timpul se lasă derivate una din alta și totodată se stimulează reciproc. Rezultă de aici un fel de *ontologie reflexivă* care nu este un discurs asupra ființei, ci analiza unei întoarceri la sine a *Dasein*-ului.

Pentru a face înțeleasă gîndirea lui Heidegger, ar mai fi necesar să explicăm aici cîteva concepte indispensabile, ca de pildă *Entschlossenheit* („hotărîre"), *Schuldigkeit* („stare de vinovăție"), *Sorge* („grijă"), *Furcht* („teamă"), *Angst* („angoasă") etc. Dar trebuie să renunț. Să reținem doar această trăsătură fundamentală: esențialul ființei nu mai este aici eternitatea, cum se întîmplă atît de frecvent în cadrul

tradiţiei, ci *clipa*, dimensiunea timpului în care prezentul devine actual prezent pentru un existent.

Fiinţa şi timpul apar îmbucate una în alta, raportîndu-se una la cealaltă. Fiinţarea îşi dezvăluie sensul fiinţei desfăşurînd unitatea structurii grijii în temporalitate — şi invers. Reprezentările curente ale viitorului, prezentului şi trecutului sînt respinse ca aparţinînd unei temporalităţi neautentice. Ele nu sînt admise în *temporalitatea adevărată* decît cu sensul lor existenţial. Dimensiunea primordială este deci aici viitorul; datorită fiinţei-întru-moarte, această dimensiune se dovedeşte a fi, ca viitor autentic, finită. Aţi vrea poate să-i obiectaţi lui Heidegger viitorul infinit în care altceva se mai poate oricînd produce, şi care aparţine temporalităţii continue, neautentice şi fără sfîrşit. Dar cea de-a doua nu poate fi decît derivată din prima.

Heidegger explică modul în care se constituie conceptele temporale vulgare şi tradiţionale. Ele aparţin lumii impersonale a lui „se", care în fond nu este nimeni, şi care, din acest motiv, nu există „întru-moarte". Aşa se face că putem avea o reprezentare a viitorului infinit — neautentic, anonim. Ştiinţele exacte ale naturii folosesc tocmai această temporalitate neautentică. Ele ascund astfel adevărul, în loc să-l dezvăluie şi împiedică punerea întrebării cu privire la fiinţa a ceea ce fiinţează. Filozofia se face însă şi mai vinovată în această privinţă atunci cînd vrea să fie „ştiinţifică", în acelaşi sens al cuvîntului. Ea ajunge chiar să suprime sensul întrebării care este propriu-zis întrebarea *umană*, aceea pe care nu o poate pune decît *Dasein*-ul ca existent.

Întrebarea fundamentală cu privire la fiinţa fiinţării este, în alţi termeni, întrebarea cu privire la adevăr, şi ea este în fond singura pe care a vrut vreodată s-o pună Heidegger. În legătură cu aceasta, el formulează trei cerinţe: rigoarea gîndirii, preocuparea pentru exprimare, economia de limbaj. Dar aceste exigenţe nu au un sens generalizabil, şi filozofia lui Heidegger nu instituie criterii obiective. Ea decurge din opera însăşi.

Tradiţional, s-a considerat întotdeauna că este o condiţie elementară şi o datorie, pentru cel ce caută adevărul, să se pregătească lăuntric prin imparţialitatea sa de a-l primi. Trebuie să te eliberezi de pasiuni, sentimente, impulsuri subiective, în aşa fel încît să devii liber şi deschis la obiectivitate. Şi ce este această „obiectivitate"? Cel mai adesea — dar nu întotdeauna —, te gîndeşti la starea lucrurilor, aşa cum se arată ele în realitatea *aflată în faţa* celui care cercetează. Dar nu întotdeauna: ar putea fi vorba şi de date din trecut, de acţiuni şi evenimente istorice, care au fost *aşa, şi nu altfel*, şi care ar trebui să fie recunoscute ca atare — indiferent dacă aceasta place sau nu cercetătorului. Mai există apoi acea altă „obiectivitate", care se reduce mai curînd la comprehensiune, la imitarea sau la „mimarea" unei subiectivităţi străine — de exemplu, cînd cercetătorul vrea să afle motivele unei decizii istorice, să regăsească în sine dezvoltarea spirituală a unui poet sau procesul psihic prin care a trecut un bolnav mental: el caută atunci să înţeleagă, recurgînd la propria lui subiectivitate, ceea ce a fost cu adevărat trăit. Chiar în domeniul religios — şi de asemenea în mistică — găsim această exigenţă de tăcere lăuntrică şi imparţialitate, ca fiind condiţia unei inspiraţii transcendente. Ne putem gîndi, de pildă, la unul din *Exerciţiile spirituale* ale lui Ignaţiu, care constă în a ţine orizontală voinţa proprie aidoma tijei orizontale a unei balanţe, pentru ca sufletul aflat astfel în suspensie să fie receptiv şi sensibil la adevăr.

În toate aceste exemple, adevărul se află „în faţă", iar exigenţa de „obiectivitate" şi „imparţialitate" îl priveşte pe cercetător; el trebuie să devină capabil să descifreze şi să primească acel adevăr, fără să-l altereze sau să-l tulbure. Cercetătorul se sprijină pe „realitatea" independentă de el, iar adevărul, pe care speră să reuşească în cele din urmă să-l formuleze, ar trebui să corespundă definiţiei tradiţionale: *adæquatio intellectus et rei.*

Pentru Heidegger însă, un asemenea proces, vădit mai ales în cercetarea ştiinţifică, aparţine domniei neautenticului.

De fapt, cercetătorul se mişcă doar în mediul fiinţării, fără măcar să pună întrebarea cu privire la fiinţa fiinţării, deci fără să devină conştient de presupoziţiile prezente implicit în cercetarea sa, ceea ce i-ar permite să le pună sub semnul întrebării. Nu poate fi deci vorba de adevăr. Căutarea adevărului nu se poate mulţumi cu *adœquatio* la o fiinţare. Adevărul trebuie să fie *aletheia*, aşadar: dezvăluire a presupoziţiilor implicite care determină dinainte cercetarea. Dar aceste presupoziţii nu pot fi puse în discuţie decît printr-o analiză a fiinţării care interoghează sau care cercetează — deci, în terminologia lui Heidegger, a *Dasein*-ului, analiză prin care *Dasein*-ul însuşi este pus în joc.

Kant explicitase, în *Critica raţiunii pure*, precondiţiile subiective generale ale oricărei experienţe şi oricărei ştiinţe. Heidegger caută acum în *Dasein* precondiţiile oricărei căutări adevărate a adevărului ca interogaţie asupra fiinţei fiinţării. Şi cum *Dasein*-ul însuşi este pus aici în cauză, Heidegger dezvoltă un fel de *analiză reflexivă a afectivităţii transcendentale*, potrivit căreia problema adevărului nu poate fi pusă în mod autentic decît dacă *Dasein*-ul care o pune, asumîndu-şi „fiinţa-întru-moarte", proiectul şi angoasa, a efectuat ruptura şi a parvenit la existenţă.

În această afectivitate transcendentală, moartea joacă un rol decisiv — nu ca eveniment viitor, ceea ce ar fi „neautentic", ci ca posibilitate mereu iminentă, care conferă fiecărei clipe unicitate şi care nu încetează, ca neant, să neantizeze fiinţa fiinţării; fiinţa şi proiectul său care, îndreptîndu-se spre întîlnirea cu moartea, utilizează lumea din jur ca ansamblu de mijloace (*zuhanden*), în timp ce grija pe de o parte, angoasa de cealaltă stau mărturie existenţei autentice. Şi la aceasta se adaugă „statutul de vinovat" (*Schuldigkeit*), un ecou îndepărtat al păcatului originar care este totdeauna deja prezent, ca semn al neantizării actuale prin moarte.

Heidegger şi discipolii săi ţin să sublinieze în unanimitate cu indignare că, în analiza fundamentală care slujeşte

drept introducere la problema sensului fiinţei, *nici unul* din cuvintele care desemnează patetic stări afective nu este luat în sensul lui psihologic. Ne găsim, e drept, în plină cercetare ontologică. Totuşi: cînd crezi în limbă precum Heidegger, cînd o iei atît de în serios ca el, nu se poate să nesocoteşti atmosfera şi armonicele unui asemenea vocabular. Fie că o vrem sau nu, ele sînt prezente şi-şi fac simţită influenţa. Se înţelege, desigur, că aceste cuvinte nu desemnează stări afective „subiective". Am spus-o: este vorba de o afectivitate transcendentală. Ele nu desemnează mai puţin afecţiuni — sau altminteri nu au nici un sens.

La acest limbaj încărcat afectiv, ca şi la faptul că — aparţinînd neautenticului unei conştiinţe naive care acceptă fără nici o problemă lumea înconjurătoare —, condiţiile şi criteriile gîndirii raţionale sau comprehensive sînt respinse, se adaugă tonul ciudat de autoritar al acestei filozofii. Gîndurile sau luările de poziţie nu sînt *propuse* cititorului, ci îi sînt prezentate, fără justificare, ca singurele posibile. Nu eşti niciodată invitat să efectuezi un control sau o distincţie. Asişti la ceva care seamănă cu o profeţie: fie o recunoşti, şi prin aceasta te numeri printre cei aleşi — un *Dasein* existent, capabil să pună în autenticitatea sa problema adevărului ca sens al fiinţei; fie rămîi în afară, printre nenumăraţii „se" anonimi dintre care nici unul, în neautenticitatea sa, nu este şi nu poate fi un „luminiş" (*Lichtung*), nici, ca să zicem aş o fiinţă omenească.

Există fără îndoială o legătură între această ameninţare ascunsă, acest limbaj liturgic în care formulele poetice se repetă ca pentru a conjura puteri tainice, şi rătăcirea lui Heidegger în mişcarea naţional-socialistă, cînd devine în 1933 rectorul noului regim, sub autoritatea căruia maestrul său Husserl este eliminat ca evreu din Universitate şi bibliotecă — Husserl, căruia-i dedicase lucrarea *Fiinţă şi timp*, în semn de respect şi prietenie.

Şi totuşi, Heidegger este fără nici o îndoială un filozof veritabil — „singurul printre contemporani", cum obişnuia

Jaspers să spună, el, care, în pofida unei lungi prietenii cu Heidegger, a perceput totdeauna în gîndirea sa un anumit vid, o inconsistenţă, o anemiere a responsabilităţii.

Filozofia nu este nici ştiinţă, nici poezie. Aceasta nu-l îndreptăţeşte deloc pe filozof să respingă ca „neautentice" criteriile ştiinţificităţii riguroase, nici să recurgă la poezie într-o asemenea măsură încît să facă din ea o magie sau o proclamaţie religioasă. Şi aceasta cu atît mai puţin cu cît este vorba de libertate existenţială. Mai tîrziu, existentul nu a mai constituit pentru Heidegger centrul preocupărilor sale; el a trecut de la analiza fundamentală a *Dasein*-ului la teoria fiinţei, în legătură cu care a dezvoltat un fel de teologie a limbajului poetic.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

KARL JASPERS
(1883-1969)

Karl Jaspers venea din nordul Germaniei. S-a născut la Oldenburg şi a vorbit toată viaţa acea germană seacă în care se pronunţă „*s*-pielen" şi nu „*sch*-pielen", şi în care fiecare consoană rămîne distinctă una de alta. Aceasta dădea vorbirii sale precizie şi transparenţă; prin pronunţia sa se străvedea într-un fel cuvîntul scris.

A studiat mai întîi dreptul, dar, după cîteva semestre, s-a angajat în studii de medicină. Prin medicină a ajuns la psihiatrie şi a fost cîţiva ani asistent în clinica psihiatrică de la Heidelberg, unde a lucrat cu psihiatri eminenţi.

Aşadar, n-a făcut niciodată studii de filozofie în sens obişnuit. A avut o formaţie ştiinţifică şi medicală. Şi-a scris teza în domeniul psihiatriei. După aceea, a predat o vreme psihologia la Facultatea de filozofie a Universităţii din Heidelberg, unde, în cele din urmă, devine profesor de filozofie.

De ce n-a început cu studierea filozofiei? Toată viaţa i-a fost stăpînită de iubire şi veneraţie pentru această disciplină. Tînăr de tot, le-a explicat părinţilor, într-o scrisoare, ce i-ar plăcea să facă cel mai mult: i-ar plăcea cu deosebire, scria el, să se ocupe cu filozofia; dar nu găsea în el nici dimensiunea, nici demnitatea, nici măreţia unui filozof; motiv pentru care, vrînd să-şi facă viaţa folositoare, a dorit să devină medic.

Cînd, mult mai tîrziu, în 1921, a fost solicitat să ocupe o catedră de filozofie la Universitatea din Heidelberg, nu s-a considerat defel pregătit pentru această muncă, deşi filozofia l-a preocupat tot timpul. A purces la dobîndirea unei formaţii, începînd cu începutul.

În 1937, guvernul naţional-socialist i-a retras orice drept de a preda într-o universitate germană. Existau pentru aceas-

tă decizie două motive, fiecare dintre ele fiind de altfel suficient: mai întîi, înseşi luările sale de poziţie filozofice, şi apoi faptul că se căsătorise cu o evreică, ceea ce însemna a fi comis o crimă, „pîngărirea rasei" (*Rassenschande*). Jaspers şi-a redobîndit catedra abia în 1945, cînd, la sfîrşitul războiului, Heidelbergul a fost eliberat de americani. Germania era în ruine. Auditorii, la Universitate, erau în majoritate soldaţi întorşi de pe front, pierduţi într-o lume distrusă din punct de vedere fizic şi moral, cu oraşele bombardate şi unde victimele ororii erau nenumărate.

Pentru primul său semestru de predare, Jaspers a apucat numaidecît taurul de coarne: în această situaţie şi în faţa acestor oameni plini de speranţă, Jaspers şi-a intitulat primul curs: *Problema culpabilităţii (Die Schuldfrage)*, care a fost publicat sub acest titlu. Este vorba de o analiză a diverselor niveluri care trebuie să fie examinate în legătură cu culpabilitatea fiecărui german individual, ca şi cu cea a tuturor germanilor ca popor.

Schema acestei analize nu este totuşi valabilă doar pentru situaţia din acel timp, ci şi pentru toate situaţiile trecute şi viitoare, în care oamenii, după ce s-au făcut vinovaţi de crime colective, trebuie să se supună unui examen de conştiinţă. Un asemenea examen de conştiinţă trebuia efectuat fără menajamente, dar şi fără masochism, fără complezenţă şi fără retorică lirică ce simplifică şi ridică în slăvi confesiunea. Găsim, cred, în acest opuscul o schemă cu valoare permanentă, care ne poate ajuta să clarificăm lucrurile. Iată de ce această lucrare, datată cu precizie şi legată de o împrejurare istorică dată, mi se pare că face parte dintre acelea a căror validitate este şi va rămîne universală.[1]

De-a lungul anilor trăiţi cu soţia sa evreică în Germania naţional-socialistă, Jaspers a avut prilejul să cunoască laşita-

---

1 Traducerea în limba franceză a lui Jeanne Hersch, a apărut la Éditions de Minuit sub titlul: *La Culpabilité allemande (Culpabilitatea germană)*.

tea majorității oamenilor. Prieteni și colegi nu mai îndrăzneau acum să mențină contactele cu ei, nu din ostilitate personală, ci din lașitate, ceea ce era mult mai rău. La toate acestea, s-a adăugat experiența războiului: amîndoi s-au văzut siliți să dorească pătimaș, de la început, înfrîngerea propriei lor țări, înfrîngere indispensabilă salvării ei. A fost pentru ei unul din aspectele unor experiențe teribile. Încă înainte de război, pe vremea cînd, în 1936, toate țările din lume își trimiteau atleții la Jocurile Olimpice de la Berlin, Jaspers și soția sa — așa cum a povestit adesea filozoful după aceea — s-au simțit, în fața acestei afluențe de sportivi în împrejurările de atunci, „părăsiți de toată lumea".

Și totuși, amîndoi erau legați profund de țara lor. Gertrud Jaspers provenea dintr-o familie de evrei stabiliți de secole în Germania — o familie care prin toate fibrele ei era legată de Germania tradițională. Soția lui Jaspers n-a putut niciodată depăși, după război, experiența acelor ani. Acesta a fost fără îndoială motivul hotărîtor pentru care filozoful a acceptat în cele din urmă, în 1948, invitația pe care i-a adresat-o Universitatea din Basel. El și-a continuat aici activitatea de profesor mult dincolo de vîrsta obișnuită a pensionării. Se simțea bine la Basel, unde se vorbea germana. În plus, el simțea aici, atît în oraș, cît și în canton, ceva din atmosfera care existase în micile state din vechea Germanie. Și avea sentimentul că tradiția de libertate a micilor comunități politice se păstrase la Basel mai bine decît în orice altă parte. În ultimii ani ai vieții, Jaspers a devenit elvețian și baselez, fără a înceta să fie german.

A murit la 86 de ani. Se știe însă că încă din vremea copilăriei s-a diagnosticat la el o boală care, potrivit anticipărilor medicilor, îl hărăzea morții la douăzeci sau cel mult treizeci de ani. Cum de a reușit să se îngrijească el însuși și să atingă 86 de ani? A învățat să-și stăpînească boala, fiind propriul său medic. Toată viața a ținut seama în mod exemplar de boala sa. A știut să și-o asume fără să i se supună, ca să reușească să-și pună viața în serviciul operei sale și al

studenţilor săi, şi deci al filozofiei. Şi-a impus o disciplină riguroasă: după fiecare interval de o oră şi jumătate, îşi întrerupea munca, se întindea pe o canapea, făcea o mică pauză, tuşea îndelung şi bea puţin lapte — toate acestea cu o regularitate perfectă. Îşi stăpînea astfel boala şi viaţa. Cînd era întrebat: „Ce faceţi acum?", răspundea: „Muncesc, încolo nu fac nimic." Această viaţă de muncă i-a permis să scrie o operă considerabilă, care a fost publicată. A lăsat şi o importantă operă postumă inedită, care a fost pusă la punct şi în parte publicată prin grija Fundaţiei Jaspers din Basel.

Lui Jaspers îi plăcea să citeze un proverb chinezesc: „Trebuie să fii bolnav ca să apuci bătrîneţile." În ce mă priveşte, cred că a atins o vîrstă atît de înaintată graţie fidelităţii: în primul rînd, fidelitate faţă de soţia sa, care nu i-a supravieţuit mult timp; apoi fidelitate faţă de opera sa, faţă de filozofie, faţă de tot ce îi dicta anumite obligaţii, faţă de cine şi de ce se legase în cursul vieţii sale. Fidelitatea era o trăsătură esenţială a gîndirii şi atitudinii sale filozofice. Opera şi omul formează în cazul lui o unitate. Opera lui Jaspers stă mărturie a profunzimii, rigorii sale ştiinţifice, a exigenţei sale privind claritatea, chiar şi acolo unde se afirmă sensibilitatea sa la opacitatea nopţii şi la latura ascunsă a transcendenţei. Ea stă mărturie a exigenţei inflexibile pe care a avut-o faţă de sine de-a lungul întregii sale vieţi.

Despre soţia sa, Jaspers spunea că l-a ţinut mereu treaz, sub lumina existenţei absolute. Să nu înţelegem greşit acest lucru: severitatea existenţei nu poate fie separată, pentru Jaspers, de „lupta din iubire" care este „comunicarea". Seriozitatea fără nici o concesie a vieţii lor comune a fost pentru activitatea lui filozofică un imbold statornic şi totodată o sursă inepuizabilă de curaj şi seninătate. Eu însămi am trăit, în contact cu Jaspers, experienţa bizuirii pe adevăr. Mult mai tîrziu am găsit ceva asemănător în operele lui Soljeniţîn: un fel de seninătate, de victorie, aproape de bucurie graţie faptului că atunci cînd te bizui pe adevăr te afli dincolo de tea-

mă, astfel că nimic rău nu te mai poate atinge, chiar dacă se întîmplă cea mai mare nenorocire.

După cum am văzut, Jaspers avea o formaţie ştiinţifică. Reflecţia sa asupra esenţei filozofiei s-a desfăşurat comparîndu-se mereu cu gîndirea ştiinţifică. Numeroşi specialişti din ştiinţele naturii îşi fac o concepţie filozofică pe care o inserează în viziunea lor ştiinţifică asupra universului, aplicîndu-i criteriile, metodele şi interpretările care le sînt familiare din cercetările lor exacte; ei nesocotesc astfel specificitatea filozofiei. Mulţi filozofi, în schimb, nu au o formaţie ştiinţifică şi continuă să filozofeze ca şi cum epoca n-ar fi fost niciodată atinsă de spiritul ştiinţelor naturii. Jaspers cunoştea însă din experienţă demersul şi metodele ştiinţelor, le practicase el însuşi timp îndelungat; avea deprinderea de a aplica criteriile cercetării ştiinţifice şi de a se supune rigorii exigenţelor lor.

În anii cei mai nefericiţi pe care i-a avut de trăit în Germania sub regimul naţional-socialist, a găsit în sine — cum însuşi o spune — suficientă linişte ca să se adîncească în studiul problemei în aparenţă cea mai abstractă cu putinţă: a încercat să elucideze problema adevărului şi a dezvoltat o *Logică filozofică*. El a examinat premisele metodelor generale de gîndire, situîndu-se pe punctul de vedere şi în perspectiva filozofiei. Era vorba de a înţelege, într-un mod totodată mai clar şi mai critic, ce este raţionalitatea ştiinţelor naturii şi, graţie acestei elucidări prealabile, de a clarifica raportul acestei raţionalităţi cu reflecţia şi credinţa filozofice. El a pus astfel în lumină ceea ce constituie paradoxul fundamental al filozofiei: în ştiinţă, există totdeauna un obiect de cercetare, dar în filozofie nu. De ce? Pentru că filozofia cercetează, în fond, *fiinţa însăşi*. Atingem aici rădăcina kantiană, profund kantiană, a gîndirii lui Jaspers. Să ne gîndim la *Subjekt–Objekt–Spaltung*, la *sciziunea subiect–obiect*. În ştiinţă, această sciziune domină pretutindeni, este clară: cercetătorul studiază o realitate care se află în faţa lui, care este

pentru el *obiectivă*. Filozofia însă întreabă: ce este ființa? Ființa nu este nici subiectivă, nici obiectivă, sau este și una, și alta. Dacă încerc să gîndesc o sinteză a subiectului și obiectului, nu reușesc: subiectul este totdeauna ceea ce sînt eu, care gîndesc un obiect oarecare, fie și ceva din propria mea conștiință. Filozofia nu are obiect: ea este acea „gîndire" deosebită, care nu are obiect. Ființa ei „înglobează" (*umgreift*) subiectul și obiectul; ea este, cum spune Jaspers, un „înglobant" (*ein Umgreifendes*).

Care poate fi însă justificarea unei „gîndiri" lipsite de obiect? În știință, se procedează la verificarea ipotezelor; în logică, se examinează coerența demersului demonstrativ. Dar ce se poate face în filozofie?

Departe de a nega caracterul precar al reflecției filozofice, Jaspers l-a pus în lumină cu toată vigoarea. El îl recunoaște: într-adevăr, filozofia nu este nici „constrîngătoare", nici „general valabilă". Ea este altceva, și deci ceva precar. O putem oricînd „respinge" pentru că nu este „cu adevărat științifică", pentru că filozoful nu poate „demonstra" niciodată în mod definitiv ceea ce afirmă.

Dar atunci, cum de a putut filozofia să supraviețuiască de-a lungul mileniilor? Ca să continue să trăiască, ea are nevoie de consimțirea elevului. Aceasta nu implică defel că elevul trebuie să gîndească același lucru ca profesorul; dar trebuie ca el să înceapă prin *a consimți la modul de gîndire* al maestrului, care este un mod de gîndire filozofic. El va găsi singur, apoi, prin însuși exercițiul filozofării, justificarea *existențială* a propriei sale gîndiri.

Condițiile logice rămîn indispensabile pentru gîndirea filozofică. Jaspers li se supune statornic, dar el prelungește această gîndire pînă la limitele ei, acolo unde ea este pusă în dificultate datorită non-obiectivității finalității sale înglobante — ori datorită originii sale absolute, acolo unde categoriile intelectului se dizolvă sau se anulează de la sine în „greșeli logice", inevitabile aici, cum ar fi tautologiile, contradicțiile, cercurile vicioase.

O să vedem mai departe care era atitudinea lui Jaspers faţă de religie şi ce înţelegea el prin „credinţă filozofică". Aş vrea să subliniez aici doar un aspect: n-ar trebui să căutăm adevărata sa „patrie religioasă" într-o anume biserică sau confesiune. Această „patrie" era tradiţia marilor filozofi. Aici şi-a trăit şi retrăit el permanent, în pietate şi veneraţie, printre diversele figuri ale istoriei, credinţa filozofică într-un Dumnezeu ascuns.

Nu este deci surprinzător că Universitatea — adică instituţia privilegiată prin care tradiţia filozofică se transmite şi se perpetuează în lumea noastră actuală — a constituit pentru Jaspers obiectul unei preocupări durabile şi ardente. El a lăsat o scriere importantă, intitulată *Ideea de Universitate*. Termenul „idee" trebuie înţeles aici în sens kantian, şi aproape chiar platonician. El nu se ocupă de Universitatea reală, aşa cum există ea actualmente în fapt, ci într-un fel de modelul care ar trebui să însufleţească necontenit spiritele profesorilor şi studenţilor, pentru ca viaţa universitară cotidiană să nu fie niciodată satisfăcută de ceea ce este.

„Ideea" pe care şi-o făcea Jaspers despre Universitate era cea mai înaltă cu putinţă. Faptul de a-ţi exercita aici în mod liber meseria i-a apărut tot timpul ca un privilegiu încărcat de obligaţii. Şi aceasta din mai multe motive: primul era libertatea spirituală deplină pe care i-o lăsa această meserie — şi care, după el, trebuia cu orice preţ şi întotdeauna lăsată filozofului. Îi era absolut imposibil să conceapă un învăţământ universitar subordonat vreunei obligaţii dogmatice, oricare ar fi fost ea. A lucra la Universitate însemna pentru el a dobîndi simţul adevărului în ştiinţă, deci cunoaşterea metodelor şi a adevăratei lor puteri, şi prin aceasta cunoaşterea limitelor puterii ştiinţelor. La Universitate se dezvoltă simţul filozofic al adevărului care poate fi atins pe calea metodelor, şi sensul transcendent al adevărului care este vizat de credinţa filozofică. Universitatea în întregul ei trebuie să se consacre cercetării fără compromis, care nu trebuie să se justifice decît în faţa raţiunii şi a criteriilor adevărului. De

aceea, ea era în ochii săi refugiul libertăţii de gîndire, al libertăţii responsabile a spiritului. Faptul că Universitatea a putut deveni un instrument de propagandă constituia pentru el cea mai gravă trădare.

La această temă se adaugă o alta, despre care n-am vorbit încă, şi care a jucat un rol considerabil, atît în filozofia, cît şi în viaţa sa: *comunicarea*. Comunicarea autentică dintre două fiinţe omeneşti constituia factorul absolut decisiv; iar Universitatea, ca loc al libertăţii, oferea posibilitatea unei comunicări autentice între profesori şi studenţi, ca şi între studenţi, şi, dacă se poate, între profesori.

Vom vedea mai încolo tot ce semnifică acest termen de „comunicare" în filozofia sa. Trebuie totuşi să ştim de pe acum că „a comunica" nu înseamnă, în primul rînd, o înţelegere reciprocă, ci o *perspectivă comună* a celor care vorbesc şi cercetează împreună, pe drumul către adevăr. În acest sens, Universitatea, acest loc al cercetării şi învăţămîntului, este un loc privilegiat pentru comunicare.

Jaspers foloseşte adeseori verbul *appellieren*, „a face apel la", însoţit de un semn cu degetul care-i precizează sensul: este vorba de a trezi existenţa, la interlocutor, pentru ca ea să se facă prezentă în cazul în care ar fi distrasă sau amorţită. El se referea, şi aici, la „credinţa filozofică": filozoful nu ar fi admis niciodată să se spună despre cineva că nu se poate face apel la el, că îi lipsesc posibilităţile lăuntrice. În orice fiinţă omenească există, după Jaspers, această posibilitate a *existenţei*, se poate face apel oricînd la ea, şi aceasta este, de altfel, partea cea mai importantă a activităţii unui profesor de filozofie. De pildă, cînd se dezvoltă — cum încerc eu să fac aici — o idee a unui mare filozof din trecut, el se adresează astfel capacităţii auditorului său de a-şi exercita credinţa filozofică. Se înţelege de la sine că maestrul trebuie să fie deschis şi obiecţiei, respingerii. Ceea ce contează însă nu este să ai dreptate, ci să cauţi adevărul.

Se simţea la Jaspers o umilinţă care nu era o atitudine psihologică; o umilinţă mai profundă, în faţa adîncirii şi a

misterului condiţiei umane înseşi: întîlnim limitele cunoaşterii pentru că aceasta se produce în lumea unde stăpîneşte sciziunea subiect-obiect, iar ceea ce căutăm noi în cele din urmă nu este nici subiect, nici obiect.

Înainte de a expune esenţa filozofiei lui Jaspers, aş mai dori să-l caracterizez sumar pe psihiatrul care a fost şi să rezum ce gîndea el despre *psihanaliză*.

Primele sale lucrări — ceea ce se explică prin biografia sa — au fost lucrări de psihiatrie. Marea sa *Psihopatologie generală* a rămas o operă clasică, folosită încă şi astăzi. Jaspers a adus-o de altfel periodic la zi. El a introdus mai întîi o importantă distincţie între *psihologia explicativă* şi *psihologia comprehensivă*, la care psihiatrii recurg şi azi. O stare psihică sau anumite tulburări psihice vor fi *explicate* atunci cînd le găsim *cauze* fie în psihism, fie în fiziologie, de pildă în creier. Astfel, ele pot fi de origine chimică sau fiziologică în cazul în care creierul este lipsit de o anumită substanţă sau a suferit o leziune. Avem atunci de-a face cu o ramură a ştiinţei pozitive, care stabileşte o legătură cauzală între fenomene.

Celălalt tip de psihologie — psihologia comprehensivă — are alte caracteristici: „înţelegem" o stare de conştiinţă sau comportamentul unui subiect psihologic cînd putem lega fenomenele sale psihice de anumite *motive*. A înţelege înseamnă deci a te referi, prin analogie, la propria ta experienţă subiectivă; înţelegi că anumite impresii provoacă stări afective care la rîndul lor suscită speranţe, halucinaţii sau angoase.

În psihologia explicativă, se recurge la relaţia de cauzalitate. În psihologia comprehensivă, cel ce „înţelege" se sluşeşte de propria lui subiectivitate, prin care ştie ce înseamnă să trăieşti pentru un ţel sau să doreşti ceva: aceasta îi permite să „mimeze" ce se petrece în celălalt.

Cele două orientări sînt legitime, dar tind către ţinte cu totul diferite. Eroarea începe cînd una pretinde să se substi-

tuie celeilalte şi cînd concluziile uneia sînt transpuse în domeniul celeilalte. Jaspers reproşează psihanalizei faptul că nu distinge între cele două orientări şi chiar că tinde să le amestece.

Antrenat de curentul ştiinţelor naturii care dominau epoca sa şi se bazau pe explicaţia cauzală, observă Jaspers, Freud a afirmat că în calitate de fondator al psihanalizei a dezvoltat o teorie ştiinţifică aptă să explice tulburările mentale prin cauze antecedente. Aceste cauze erau vechi tulburări ale căror rădăcini trebuiau redescoperite pentru a explica de ce un pacient se comporta din cînd în cînd într-un fel sau altul sau prezenta cutare ori cutare simptom cu ocazia cutărei sau cutărei asociaţii. El spera deci să obţină prin psihanaliză o explicaţie cauzală. Tocmai de aceea a încercat să stabilească un mod de explicaţie oarecum stereotip — pe care multă lume i-l reproşează azi. Acest caracter stereotip al interpretărilor freudiene decurge direct din intenţia sa de a găsi explicaţii de natură ştiinţifică, deci asemănătoare celor la care au recurs ştiinţele naturii şi de la care se cere să fie repetitive, deoarece tocmai prin repetarea lor vor putea fi verificate. Pe scurt, este vorba de o relaţie cauzală. Jaspers pune însă în evidenţă faptul că *aceste explicaţii ale psihanalizei nu sînt cauzale decît în aparenţă.* Important, pentru Freud, era să aducă la lumină factori ascunşi în trecutul pacientului, care explică starea lui actuală. Şi cum aceşti factori erau de-acum inconştienţi, cum legătura dintre ei şi starea actuală a pacientului nu mai era vizibilă, experienţa lor vie fiind întreruptă şi urma pierdută, devenea posibilă transformarea lor în cauze, de unde şi pretenţia că se oferă astfel o *explicaţie cauzală.* În realitate însă, o asemenea experienţă din prima copilărie, demult uitată şi cufundată în inconştient, nu-şi dobîndeşte virtutea *explicativă* decît în măsura în care sîntem capabili să o *înţelegem,* adică să *„mimăm" subiectiv* legătura ei cu starea actuală a pacientului. Trebuie *să înţelegem* care au fost altădată nevoile sau dorinţele sale şi de ce evenimentul redescoperit a provocat un şoc determinat; tre-

buie *să înţelegem* ce răsfrîngere a avut asupra afectivităţii sale profunde, asupra aşteptărilor, dorinţelor, eforturilor şi instinctelor sale. Deşi se pretinde că avem de-a face cu o explicaţie pur cauzală, în realitate este vorba de o „mimare" a subiectivităţii pacientului.

În rezumat: Jaspers descoperă în psihanaliză, care vrea să fie o ştiinţă, un amestec inextricabil între cauzalitatea din psihologia explicativă şi „mimul" din psihologia comprehensivă, încît de foarte multe ori una din metode se substituie celeilalte.

Ne putem întreba dacă psihanaliza nu-şi datorează eficacitatea tocmai acestei impurităţi metodologice, cu alte cuvinte caracterului său „mixt". Aceasta ar îngădui poate să înţelegem şi de ce-anumite diagnostice psihanalitice pot fi eficace din punct de vedere terapeutic, chiar independent de acordul sau dezacordul lor cu trecutul realmente trăit al pacientului.

Aici se pun terapeutului probleme morale grave, în măsura în care acesta pretinde că-şi lecuieşte pacientul pe baza unei metode cauzale obiective, în timp ce de fapt introduce în tratament elemente de „mim" aparţinînd psihologiei comprehensive, care sînt de natură subiectivă şi ţin de cu totul altă realitate.

Jaspers considera că psihanaliza profită adesea de metoda sa „mixtă" ca să sporească dependenţa pacienţilor şi de aceea a ţinut să ne pună în gardă în mod repetat. Pentru el constituia un articol de credinţă faptul că orice fiinţă omenească — independent de orice diagnostic, fie şi un bolnav mental — trebuie să fie considerată o fiinţă virtual liberă. În cazul unei maladii mentale, este vorba tocmai să-l ajuţi pe bolnav să-şi recapete libertatea.

Să trecem acum la expunerea cîtorva elemente esenţiale ale *Filozofiei* lui Jaspers, opera sa centrală. Am putea s-o definim ca fiind o *meditaţie raţională asupra limitelor condiţiei umane.*

Jaspers îşi conduce reflecţia pînă la limitele ei, mai întîi pentru a explora situaţia *în lume* a subiectului gînditor, apoi pentru a înţelege care este *prezenţa sa printre ceilalţi oameni* şi, în sfîrşit, pentru a descoperi posibila sa libertate *în faţa transcendenţei.*

Omul a cărui conştiinţă se trezeşte se află mai întîi în mijlocul unei anumite realităţi care se numeşte *lume.* Lumea este pentru el inepuizabilă şi se prezintă ca ansamblul a tot ce există, deci fiinţa. Omul caută să o cunoască aşa cum este ea. Lumea este pentru el fiinţa tocmai în măsura în care nu depinde de el, se află acolo pentru el şi pentru ceilalţi *aşa cum este ea.* Datorită acestui fapt, *obiectivitatea* este mult mai mult decît o exigenţă ştiinţifică: ea este de natură ontologică.

Tocmai de aceea, omul ar vrea să înţeleagă în mod obiectiv lumea ca totalitate. Dar el nu se poate sustrage situaţiei fundamentale a oricărei gîndiri: ca *subiect* gînditor, el se situează în faţa acestei realităţi-*obiect*, a cărei totalitate ar vrea s-o constituie. Şi atunci omul se miră: aşa ceva este cu neputinţă! Această totalitate presupusă nu-l poate defel conţine, pentru că el o gîndeşte ca subiect. Niciodată lumea nu se va închide pentru el într-o totalitate.

Dincolo de această imposibilitate, omul mai descoperă că, în funcţie de felul în care interoghează lumea asupra fiinţei sale, de metoda de gîndire cu ajutorul căreia încearcă să găsească răspunsuri la întrebările sale, *apar în lume rupturi insurmontabile*, de pildă: între neînsufleţit şi viu, între viu şi spiritual.

Subiectul gînditor rămîne deci pentru totdeauna în interiorul tensiunii kantiene subiect-obiect, într-o lume care niciodată nu va avea pentru el unitate şi care nu va fi niciodată o totalitate. Cunoaşterea totalităţii ne este inaccesibilă.

E adevărat, putem merge tot mai departe, spre un orizont aflat mereu dincolo de ceea ce cunoaştem deja; dar nu putem proclama niciodată o cunoaştere avînd pretenţia de a se aplica totalităţii, întrucît aceasta ne este refuzată prin chiar faptul

că încercăm să cunoaştem. Întrebarea fundamentală pusă de toţi marii filozofi, în legătură cu mirările lor, a fost: ce este fiinţa? În raport cu această întrebare, se poate spune despre filozofia lui Jaspers că este *desfăşurarea eşecului unei ontologii.*

Ontologia este ştiinţa fiinţei. Filozofia lui Jaspers pune întrebarea cu privire la fiinţă ducînd-o atît de departe, încît ne închide într-un eşec fundamental şi reuşeşte, prin acest eşec, să spună ceva despre fiinţă. Nu avem nici o cunoştinţă despre ea, dar putem resimţi ceva din fiinţă, în eşecul însuşi. Filozofia lui Jaspers este astfel un eşec al ontologiei, care spune ceva despre fiinţă.

Luminarea existenţei: subiectul s-a străduit să se orienteze în lume pentru a-şi găsi locul în cadrul totalităţii. Dar totalitatea s-a derobat în multitudinea perspectivelor inepuizabile, larg deschise, ale cercetării. Lumea sfîşiată trimite subiectul la sine însuşi, căci numai în relaţia lor cu el perspectivele dobîndesc coerenţa graţie căreia cuvîntul „lume" nu este lipsit de sens.

Subiectul se vede deci redus la sine ca subiect. Hotărîtor aici este „eul însuşi" *ca subiect*, şi nu ca obiect al reflecţiei sau introspecţiei.

Iată-ne aruncaţi înapoi, de la limita extremă a cercetării noastre în vederea unei *orientări în lume*, la însăşi originea acestei cercetări ştiinţifice, la rădăcina voinţei noastre de cunoaştere. Şi această origine se numeşte, la Jaspers, *existenţă.*

Cum existenţa nu aparţine lumii faptelor, ci lumii libertăţii, Jaspers vorbeşte cu precădere de *existenţă posibilă.* Şi, din acelaşi motiv, nu este vorba de a dobîndi o cunoaştere a existenţei — ea nu este un obiect —, ci de a-i *lumina* posibilitatea şi, prin aceasta, de a o stimula, de a o spori, de a o chema să se actualizeze în chip autentic.

Or, gîndirea care ar vrea să lumineze existenţa trebuie să fie ea însăşi *existenţială* şi să se deosebească radical de gîndirea care, atunci cînd se orientează în lume, raţionalizează experienţa recurgînd la legi şi teorii. Diferite vor fi deo-

potrivă *limbajul* şi *metodele* sale. Ele nu sînt directe, ci *indirecte*, şi nu au sens decît pentru cel ce recunoaşte, în aceste metode, în aceste cuvinte, ceva din propria sa existenţă şi este pregătit să primească un apel adresat propriei sale libertăţi.

Avem de-a face aici cu o trăsătură esenţială a filozofiei, şi care explică de ce unii filozofi nu înţeleg nimic din anumiţi alţi filozofi. În măsura în care filozofia se adresează existenţei posibile, adică libertăţii, ea trebuie să se folosească de un limbaj indirect, pe care un alt gînditor îl înţelege sau nu-l înţelege. Este vorba de limbaje pe care nu le putem face obiectiv omogene sau compara între ele. În ochii unor filozofi, aceasta constituie o modalitate de a te sustrage oricărui criteriu şi de a te refugia într-un subiectivism pur. În fapt însă, cred că ei refuză pur şi simplu să vadă condiţia umană aşa cum este ea, şi nu aşa cum ar fi inventat-o Jaspers sau filozofia. Cînd fiinţa omenească, în calitatea ei de posibilă libertate, caută să lumineze existenţa, este evident că ea nu dispune de un limbaj direct, universal valabil, care nu ar fi decît obiectiv. De aceea recurge la un limbaj indirect, a cărui semnificaţie se măsoară prin eficacitatea sa; acest limbaj nu poate fi nici tehnic, nici obiectiv; el trezeşte libertatea, făcîndu-se înţeles de ea.

Limbajul ştiinţific nu este universal constrîngător decît legat de un punct de vedere, de o metodă, de un stadiu al cunoaşterii atins în momentul în care e folosit. Ceea ce enunţă el este deci constrîngător pentru orice minte normală, dar în mod relativ, în timp ce limbajul care luminează existenţa nu este niciodată universal valabil şi constrîngător, deoarece se adresează libertăţii altuia — dar se referă la absolut.

Dacă vrei, aşadar, să înţelegi un anumit filozof, e absurd să începi prin a-l respinge. Ca să-l înţelegi, trebuie să consimţi mai întîi să *gîndeşti împreună cu el*, „împrumutînd de la el" propria libertate. Dacă această libertate refuză să colaboreze, nu-l vei înţelege niciodată. Întîlnim astfel la Jaspers

doi poli opuşi, cel al validităţii constrîngătoare, dar relative, şi celălalt, unde se luminează absolutul. Relativitatea se află de partea validităţii universale, absolutul de partea luminării, care nu constrînge niciodată pe nimeni.

Aceştia sînt cei doi poli ai acestei filozofii. Se pune însă atunci o întrebare: de ce constatăm că, de-a lungul istoriei filozofiei, filozofii nu au contenit să argumenteze şi să înlănţuie deducţiile logice? Ei s-au străduit întotdeauna să evite contradicţiile, să avanseze demonstraţii coerente şi bine legate — Kant mai mult decît oricine. Dacă examinăm însă mai îndeaproape aceste raţionamente, descoperim că, dincolo de validitatea lor constrîngătoare, ele au o eficacitate diferită, prin care modifică spiritul celui care le citeşte. Să ne amintim: am văzut, în legătură cu Platon, că atunci cînd îi citim un dialog nu mai sîntem aceiaşi, la sfîrşitul lecturii, cu cei care eram la început.

Filozofia este un domeniu ciudat. Ea argumentează căutînd puncte de sprijin în obiectivitate şi raţionalitate, şi totuşi se aşteaptă să fie înţeleasă, tocmai prin această argumentare, de o posibilă libertate, de o existenţă care-i „mimează" demersul pentru a-l înţelege în ea însăşi sau pentru a deveni ceva mai esenţial decît însuşi acest demers.

Sînt convinsă că ea nu poate renunţa la acest dublu aspect, tocmai pentru că acesta corespunde situaţiei specifice omului. Cînd omul caută adevărul, el caută adevărul absolut; a căuta adevărul absolut implică însă, pentru om, necesitatea ca el să se sprijine pe obiectivitate şi raţionalitate — şi să recunoască în acelaşi timp că condiţiile acestora se subordonează sciziunii subiect - obiect, ceea ce înseamnă că fiinţa nu ar putea fi redusă la o cunoaştere de acest tip.

Raportul cu absolutul sau necondiţionatul compensează, oarecum, în filozofie insuficienţa demonstraţiilor constrîngătoare. De ce am ajuns să vorbim aici de absolut? Fiind unică, concretă şi în situaţie concretă, *existenţa* se înrădăcinează, după Jaspers, în absolut sau necondiţionat. Ea poate fi doar *luminată*, raportînd-o la absolutul pe care Jaspers îl numeşte

transcendenţă. Existenţa este capacitatea de a lua o decizie liberă, o decizie care, situată în timp, străbate timpul pînă la eternitate.

Eternitatea nu este, pentru Jaspers, nici durată fără sfîrşit, nici absenţă a timpului. Ea poate fi atinsă printr-o „ruptură a timpului" care conferă clipei existenţiale greutatea sa absolută. Ea nu se situează în lumea de dincolo şi nu este străină istoriei. Eternitatea este, în timp, ceea ce transcende timpul. Jaspers o numeşte *transcendenţă*, uneori *Dumnezeu*.

Existenţa nu este posibilă decît raportată la transcendenţă. Transcendenţa nu are sens decît pentru existenţă. Absolutul operează în timp, printre realităţile empirice şi împrejurările particulare, graţie acţiunii libere istoriceşte condiţionate, dar ale cărei sursă şi sens se află în altă parte. Existenţa ştie că nu s-a autocreat. Ea îşi este sieşi un dar al transcendenţei. Ea se percepe nemijlocit pe sine în finitudinea sa, nefiind pretutindeni, nefiind totul; dimpotrivă, se află undeva, într-un loc, într-un timp. Se află *într-o situaţie dată*.

Situaţia, în sens existenţial, cuprinde datele concrete, spaţiale şi istorice în mediul cărora se află subiectul. Existenţa se sustrage oricărei generalizări, întrucît, dacă, pe de o parte, se raportează la absolutul transcendenţei, pe de altă parte este înrădăcinată în orice clipă într-o situaţie unică, în *hic et nunc* (aici şi acum). Ea nu este deci niciodată un început absolut, niciodată libertate totală, într-un vid unde, ca şi în neant, totul ar fi posibil. Dimpotrivă, existenţa este, iremediabil, aservită unor serii de precondiţii pe care ea nu le-a ales şi pe care trebuie totuşi să şi le asume. Jaspers numeşte aceste date, pe care nici un om nu le poate alege şi cărora trebuie totuşi să le dea un sens sub raport existenţial, *situaţii-limită*. De exemplu: epoca şi mediul în care s-a născut; părinţii, pe care nu i-a ales; suferinţa, care ţine de faptul că nimic din ceea ce iubeşte şi de care se bucură nu scapă condiţiei efemerului; propria sa moarte.

Aceste situaţii-limită sînt departe de a nu avea la Jaspers decît o funcţie negativă. Existenţa se străduieşte să le explo-

reze sensul prin propria sa experienţă, ca să se elibereze de orice abstragere iluzorie şi să fie autentic prezentă în situaţia în care se află. Căci atunci cînd aspiră la o libertate totală, existenţa se pierde în nelimitat.

Am vorbit pînă acum doar de omul izolat, de situaţia lui în lume, de determinările şi limitele lui, de existenţa pe care i-o dăruieşte transcendenţa. Totuşi, existenţa implică în mod necesar, după Jaspers, *comunicarea* cu o altă existenţă. Noţiunea de comunicare este pentru el la fel de centrală precum cea de existenţă, ele sînt de nedespărţit.

El distinge între „transmitere" (*Mitteilung*) şi „comunicare". *Transmiterea* permite oamenilor să-şi coordoneze activităţile în lumea în care se desfăşoară experienţa lor comună, în care se hrănesc şi luptă pentru supravieţuire. Jaspers numeşte *Dasein* acest nivel al condiţiei umane. Omul ca *Dasein* este un subiect vital care, pus în condiţii determinate, asociat cu alţii sau luptînd împotriva lor, trebuie să-şi apere condiţiile de viaţă la nivelul practic al realităţilor cotidiene. Claritatea cuvintelor transmise şi schimbate rezultă din univocitatea datelor obiective, a realităţii empirice care este vizată de toţi. Transmiterea este cu atît mai univocă cu cît temele istorice, existenţiale sînt mai riguros eliminate şi cu cît cei ce vorbesc rămîn în anonimat.

O „transmitere" înrudită se produce în domeniul ştiinţei. Şi aici ea se realizează la un nivel impersonal, şi totuşi locul de convergenţă al celor ce vorbesc e diferit: este vorba de ceea ce Jaspers numeşte „conştiinţă în genere" (*Bewußtsein überhaupt*). „Conştiinţa în genere" este nivelul condiţiei umane la care omul caută, prin intermediul raţionalităţii şi obiectivităţii, adevărul sub forma unei evidenţe constrîngătoare pentru toţi. Apodicticitatea, evidenţa constrîngătoare se impune tuturor în ştiinţă, fără să aibă totuşi o validitate absolută.

Subiecţii care vorbesc între ei nu sînt implicaţi sub raport existenţial nici în cazul transmiterii „practice" din viaţa co-

tidiană la nivelul *Dasein*-ului, nici în cazul transmiterii ştiinţifice la nivelul conştiinţei în genere. Nu ceea ce sînt ei înşişi îşi transmit unul altuia, ci constatări obiective, a căror validitate nu depinde de ei.

Comunicarea, în schimb, este altceva. Ea este *comunicare a unei existenţe cu o altă existenţă*. Nu mai este vorba de ceea ce este empiric obiectiv sau universal evident, ci de existenţă, de posibilităţile, de adevărul, de situaţia, originea şi absolutul său. Chiar atunci cînd discursul pare că recurge la date obiective, acestea sînt doar mijloace de expresie, ceva de felul unei probe la care o existenţă o supune pe alta şi prin care se interoghează ea însăşi.

Comunicarea existenţială este la fel de departe de transmiterea empirică sau raţională ca şi de o voinţă de putere care-l stimulează pe un subiect să facă din altul supusul lui. În timp ce conştiinţa în genere se ocupă de realităţi obiective, existenţa nu cunoaşte decît convingeri. Ea trăieşte pentru ele, uneori moare pentru ele. Dacă aceste convingeri s-ar putea impune printr-o raţionalitate constrîngătoare, ele şi-ar pierde adevărul existenţial, deoarece nu au sens şi adevăr decît pentru existenţa considerată în libertatea sa, ceea ce exclude orice constrîngere fizică sau logică.

Convingerile prin care existenţa se leagă, pe viaţă şi pe moarte, cu absolutul nu pot fi comunicate decît într-un schimb pentru care libertatea — şi deci rezistenţa — celuilalt, fiinţa sa ireductibil diferită, constituie totodată un obstacol permanent şi o condiţie indispensabilă. Jaspers numeşte procesul acestui schimb „luptă din iubire" (*liebender Kampf*).

Este vorba realmente de o luptă, căci comunicarea se face de la existenţă la existenţă, deci ca relaţie eficace între două absoluturi. Este o luptă „din iubire" pentru că aici existenţa nu caută victoria, ci adevărul, pentru celălalt şi pentru sine. Dar cum fiecare existenţă nu fiinţează decît întru absolutul de care este legată, rezistenţa sa faţă de altul va fi şi ea la fel de absolută ca şi deschiderea faţă de el.

„Lupta din iubire" are deci puţin de-a face cu ceea ce obişnuim să numim „toleranţă". „Deschiderea" existenţei nu este o „deschidere spirituală". Existenţa nu se deschide la „idei", ca să le insereze fără rezistenţă în ale sale. Ea se deschide celeilalte existenţe, absolutului din care aceasta trăieşte — şi nu doar se deschide, ci pune la încercare, îşi însuşeşte, luptă, deoarece atunci cînd întîlneşte absolutul altuia, este în joc propriul său absolut. De aceea, cum spune Jaspers, comunicarea existenţială este o luptă, fără rezerve, fără limite, fără menajamente, în care este vorba de existenţa celuilalt, prin care se actualizează existenţa mea.

Căsnicia lui Jaspers a fost un exemplu de o asemenea comunicare. Un alt exemplu a fost dat cu prilejul unei dezbateri între Jaspers şi un teolog catolic, convins şi cinstit. Zidul care-i despărţea s-a menţinut, în pofida celei mai mari deschideri de ambele părţi. Ca urmare a angajării sale absolute în favoarea liberului adevăr al credinţei filozofice, Jaspers a continuat să refuze orice revelaţie în faţa căreia raţiunea ar trebui să se încline; teologul a continuat să afirme exigenţa absolută a acestei revelaţii încercînd să resoarbă credinţa filozofică în credinţa sa revelată. Conflictul era insolubil, şi totuşi peretele care-i despărţea devenea din ce în ce mai subţire, aproape transparent, deşi insurmontabil.

Absolutul căutării adevărului în comunicarea existenţială nu l-a făcut defel pe Jaspers să devalorizeze cercetarea ştiinţifică la nivelul ei propriu, cel al conştiinţei în genere. Dimpotrivă, tocmai acest adevăr existenţial şi transcendent susţine şi nutreşte adevărul constrîngător al ştiinţei, faţă de care pare totuşi fragil şi lipsit de apărare. Tocmai adevărul existenţial păstrează vie, în cercetarea ştiinţifică, exigenţa *existenţială* a unei certitudini impersonale şi a unei permanente asceze a subiectivităţii. Cucerirea răbdătoare a unor cunoştinţe potenţiale şi relative în ştiinţa obiectivă este susţinută şi valorizată de nostalgia unui adevăr absolut. Marii savanţi o ştiu bine, din experienţă.

În domeniul *Metafizicii*, filozoful încearcă să „exploreze" ceea ce se află la originea existenţei: *transcendenţa*. Gîndirea metafizică este o gîndire ciudată, care provoacă mirarea. Ea vizează transcendenţa care, întrucît înglobează subiectul şi obiectul, nu poate constitui un obiect pentru gîndire.

Jaspers se găseşte aici într-o situaţie asemănătoare cu cea a lui Kant cînd încearcă să gîndească noumenul, despre care nu ştie nimic altceva decît că este de negîndit. De aceea, expresia „lucru în sine" este în mod necesar o contradicţie în termeni, pentru că „în sine"-le nu poate să fie în nici un caz „un lucru". Dar ceea ce limbajul astfel violentat face inteligibil este tocmai această imposibilitate.

Jaspers procedează în acelaşi mod, şi nici nu poate face altfel. Se observă totuşi la el două particularităţi divergente. Pe de o parte, el face din această dificultate de nedepăşit una din temele reflecţiei sale metafizice — ceea ce Kant nu face aproape niciodată. Pe de altă parte, metoda expunerii este la Jaspers mai dinamică, ea este „pe drum", înaintează. Jaspers îşi însoţeşte cititorul pînă ce acesta realizează *împreună cu el* experienţa unui eşec la limită. Trebuie să te angajezi cu adevărat pe acest drum (*via negationis*), să mergi pe el, să efectuezi realmente operaţiile spirituale pe care le impune — şi dacă existenţa s-a pus efectiv în joc în aceste operaţii, atunci *experienţa limitei* îi poate sugera ceva despre transcendenţă. Aşa se prezintă gîndirea metafizică.

Jaspers a dat adeseori transcendenţei numele de *Dumnezeu*. Este vorba atunci de un Dumnezeu ascuns (*deus absconditus*), care nu se revelează — în nici un caz printr-o revelaţie universal valabilă şi exclusivă. Transcendenţa nu are realitate pentru existenţă, ca prezenţă trăită şi simţită, decît în măsura în care existenţa se angajează în mod absolut. Cînd este vorba de fundamentul absolut al oricărei certitudini, nici o certitudine obiectivă nu e posibilă. Problema existenţei lui Dumnezeu nu are nici un sens dacă Dumnezeu este transcendenţa însăşi a fiinţei, „condiţia de sens" pentru oriçe problemă referitoare la existenţă. Una din două: ori

problema este pusă din adîncul transcendenţei fiinţei, şi atunci răspunsul nu poate fi decît o tautologie afirmativă; ori problema este pusă la nivelul realităţii, şi atunci răspunsul nu poate fi decît negativ, o negaţie care ignoră ceea ce neagă.

Transcendenţa nu poate fi arătată, nici demonstrată, şi nimic nu poate fi spus despre ea în limbaj direct. Şi totuşi, ea nu e separată de realitatea empirică, pentru că tocmai în această realitate şi „în situaţie" existenţa întîlneşte situaţiile ei limită, se actualizează în unicitatea sa, îşi asumă datoriile, se expune şi hotărăşte. În realitatea empirică, existenţa găseşte semnele care-i vorbesc despre transcendenţă şi pe care Jaspers le numeşte „cifruri" sau „scriere cifrată" a transcendenţei.

Nu se poate spune care anume spectacol al naturii, care operă de artă, experienţă psihologică, comportament uman sau reflecţie filozofică este sau ar putea deveni un *cifru*. Nimic nu este cifru, totul poate să fie cifru. Cifrurile nu vorbesc despre transcendenţă decît pentru existenţă, adică pentru libertate. Numai aceasta elaborează cifruri ale transcendenţei, „descifrîndu-le".

Cifrurile posibile sînt nenumărate. Caracterul lor ambiguu este inevitabil şi în acelaşi timp indispensabil pentru absolutul „lecturii" existenţiale. Această lectură, cum spune Jaspers, este „o acţiune lăuntrică", un proces care hotărăşte asupra celui ce vrei să fii, o devenire a ta ca sine care este totuna cu ascultarea transcendenţei.

Jaspers se ridică necontenit împotriva confuziei care constă în a considera cifrul, sau chiar interpretarea lui, drept transcendenţa însăşi. El luptă pe toate fronturile împotriva tuturor formelor de idolatrie şi superstiţie. „Pentru ca omul să nu pună mîna pe divinitate şi pentru a putea fi el însuşi cel care trebuie să fie, este necesar ca el să păstreze puritatea transcendenţei, ascunsă, depărtată şi străină" (... *muß er die Transzendenz rein erhalten in ihrer Verborgenheit, Ferne und Fremdheit*).

Astfel, existența, raportată la transcendență, rămîne în lume. Tocmai *eșecul* în lume constituie cifrul decisiv al transcendenței, și aceasta nu doar datorită caracterului efemer a tot ce întîlnim aici. Așa, de pildă, gîndirea logică, atunci cînd se ajunge la limitele ei, se confruntă cu antinomii de nedepășit, care-i contrazic principiul fundamental de non-contradicție — și vedem apărînd, dincolo de ele, înglobantul unui adevăr care nu mai este rațional. Progresele științei nu oferă lumii posibilitatea să se închidă într-o cunoaștere totală. Acolo unde existența este cu adevărat ea însăși, încetează să fie ea însăși. Și transcendența se ascunde în spatele cifrurilor a căror lectură nu este niciodată univocă — cifruri care rămîn pentru totdeauna „în suspensie".

Acest eșec nu este doar inevitabil: el constituie pentru existență cifrul necesar al transcendenței. Tot așa, o durată fără sfîrșit în timp nu ar fi decît persistență inertă.

Pentru ca adevărul de necunoscut, dar autentic, al ființei să se arate existenței, coeziunea logică *trebuie* să eșueze în antinomii. Ființa ca libertate nu se poate niciodată realiza în consistența unei durate. Ea se actualizează cucerindu-se pe sine și se stinge din clipa în care tinde să dureze așa cum a devenit.

Și totuși, omul empiric nu se poate mulțumi niciodată cu clipa existențială. Există în omul empiric, după Jaspers, un cifru formidabil: *condiția* sa este simultan *natură* și *libertate*. Libertatea nu este posibilă decît prin natură. Deviațiile care sînt efecte ale naturii (pe care existența le condamnă ca păcate și le asumă ca obligații) provin din același fond ca existența însăși. Pentru esența ființei omenești, păcatul și libertatea apar simultan și rămîn inseparabile.

Transcendența nu se află numai în libertate; prin intermediul acesteia, ea este prezentă și în natură. Aceasta este *antinomia libertății*: dacă se unifică cu natura, ea se distruge ca libertate; dacă contrazice natura, eșuează ca *Dasein* empiric.

Dasein-ul, subiectul vital, vrea să dureze în natură. Existența vrea absolutul. Condiția umană întrunește ambele

aspecte. De aceea există în lume *două forme de morală.* Una, care vrea să aibă o validitate generală, cultivă simţul măsurii şi al relativului, prudenţa şi abilitatea, şi pentru ea eşecul nu are nici un sens. Cealaltă, marcată de absolutul libertăţii, crede că totul e posibil, şi acceptă cifrul eşecului. Ele se stimulează reciproc şi-şi impun limite. Etica măsurii are o relativă validitate, întrucît, de obicei, asigură durata şi permanenţa şi asigură astfel condiţiile empirice ale unei prezenţe şi ale exercitării libertăţii. Etica absolutului devine relativă în sînul unei realităţi care-i acordă un loc cu titlu de „excepţie", şi „fiinţa sa de-aiurea" nu-şi dobîndeşte strălucirea decît atunci cînd excepţia este distrusă. Absolută, existenţa duce la imposibil. Ca *Dasein* finit, trebuie să-i recunoască pe ceilalţi, şi alteritatea naturii. Măsura sa cea mai înaltă este dincolo de orice măsură. Iată de ce ea eşuează în mod necesar. Caracterul fragmentar al prezenţei sale empirice şi al operei sale devine, pentru cealaltă existenţă, un cifru al transcendenţei.

Jaspers era convins că într-o epocă precum a noastră, de după Nietzsche, nihilismul, după ce a devenit fundamentul gîndirii, nu mai poate fi depăşit altfel decît acceptînd *să treci prin el.*

Pentru cel care vede cu adevărat lucrurile aşa cum sînt ele, care refuză iluziile, obscuritatea rigidă a neantului repune necontenit sub semnul întrebării ceea ce filozofia, prin interpretările sale, se străduieşte să recîştige şi să salveze. Atunci eşecul nu mai este decît fiinţa neantului, el nu mai este cifru. Din acest neant care neagă cel mai neînsemnat sens, care distruge tot ce am putea dori să edificăm sau să creăm valabil, se desprinde ameninţarea supremă. Şi totuşi, cum să trăieşti?

Noi nu putem şti de ce există lumea. Fundamentul realităţii sale îl putem doar simţi prin experienţa autentică a eşecului, „care stinge timpul" (*„die Zeit tilgende" Erfahrung des Scheiterns*), dar care rămîne inexprimabil. Limbajul se

opreşte o dată cu gîndirea. Faţă cu tăcerea lumii, nu-ţi rămîne decît *să taci*. Dacă cineva încearcă totuşi să rupă tăcerea, vorbirea lui s-ar desfăşura fără să aibă cu adevărat un conţinut. „Este" sau: „Fiinţa este". Enunţul rămîne vid, dar corespunde simplei conştiinţe a realului.

În faţa posibilităţilor distruse în germenul lor, tăcerii i-ar plăcea să asculte *fiinţa anterioară timpului*, unde *este* ceea ce nu s-a realizat. Sau: pentru tăcere, ceea ce s-a pierdut pentru totdeauna *în uitare* nu ţine de ceea ce existenţa numeşte fiinţă, ci numai de realitatea empirică. Pentru tăcere, nu se pierde în transcendenţă decît ceea ce n-a fost niciodată în ea.

Pentru cunoaştere, tot ce are sfîrşit în lume şi în timp nu constituie niciodată sfîrşitul lumii şi sfîrşitul timpului. Pentru tăcere totuşi, dincolo de orice interpretare, în faţa cifrului indescifrabil al eşecului universal, în faţa fiinţei transcendenţei, lumea însăşi *s-a sfîrşit*. După Jaspers, nici una din aceste formule nu enunţă un conţinut. Fiecare spune acelaşi lucru. Toate spun: *fiinţă*. Ele rup o tăcere care nu poate fi ruptă.

La nivelul cunoaşterii, pare că nu rămîne decît *angoasa*, care apare drept sfîrşitul definitiv şi fără nici o ieşire, singura formă cinstită a refuzului. A evada din ea, într-o fiinţă eliberată de angoasă, pare a fi o posibilitate iluzorie, o simplă dorinţă, aproape o atracţie a abisului în faţa căreia dai înapoi. Şi totuşi, acest salt imposibil poate să reuşească.

Certitudinea care dă o adevărată linişte fără să-şi disimuleze realitatea este legată de actul de prezenţă al existenţei. Ea nu oferă niciodată vreo garanţie obiectivă, este mereu pe punctul de a dispărea. Totuşi, cînd e prezentă, nimic nu o poate zdruncina. Jaspers îl citează adesea pe Ieremia: este de ajuns că Dumnezeu există.

Ceea ce ne rămîne este să resimţim fiinţa, experienţa eşecului.

Înainte de a încheia această scurtă expunere a operei lui Jaspers, aş dori să mai subliniez cîteva elemente care mi se

par indispensabile. După cum am mai spus, reflecţia filozofică a lui Jaspers nu s-a separat niciodată de luările sale de poziţie faţă de datele şi problemele contemporane.

Stimulat de simţul omenescului ca atare şi de atitudinea sa deschisă faţă de alte modalităţi de a-l asuma, el a încurajat în toate domeniile depăşirea mărginirilor naţionale în vederea unor relaţii la scară planetară. Cînd îşi punea întrebări despre „începutul şi sfîrşitul istoriei", el a apelat la *istoria universală* ca atare, a cărei unitate a subliniat-o prin dezvoltarea ipotezei unei „perioade axiale" (*Achsenzeit*) comune tuturor culturilor, şi decisivă pentru afirmarea fiinţei umane în întreaga omenire.

În legătură cu istoria filozofiei, era convins că asistă la trecerea de la filozofia europeană la *filozofia mondială*, ale cărei trăsături fundamentale avea să le schiţeze.

În perioada de după război, Jaspers a intervenit public de mai multe ori în dezbaterea politică. El s-a străduit, de fiecare dată, să facă mai clare diversele argumentări şi să le aprecieze la justa lor valoare, ţinînd seama înainte de toate de *şansele oferite în mod democratic libertăţii* cît mai multor oameni cu putinţă. El a subordonat astfel fără şovăială reunificarea Germaniei (ca finalitate naţionalistă) posibilei eliberări a cetăţenilor din Est (ca finalitate transcendentă).

O dată cu producerea bombei atomice, *pacea* a devenit în ochii lui o problemă de viaţă şi de moarte pentru omenire. El nu credea totuşi în căi uşoare, comode, care conduc la pace. Aceasta nu putea fi asigurată, în concepţia lui, decît de *dominaţia dreptului asupra naţiunilor*, pentru care instaurarea unui control reciproc al armamentelor ar putea constitui un început. Pentru ca omenirea să nu piară, este necesar, după Jaspers, ca statele să se hotărască să-şi limiteze suveranitatea şi să întroneze o ordine juridică fondată la nivel internaţional.

N-a apucat să vadă nimic din toate acestea. De aceea, după el, putem doar să ne ridicăm la nivelul la care şi-au formulat răspunsul profeţii din Vechiul Testament: tocmai

în atitudinea noastră morală, în felul nostru de a gîndi, în voinţa noastră trebuie să realizăm *o convertire etico-politică*, în absenţa căreia viaţa omenească pare condamnată.

Armele atomice, consideră Jaspers, pun o întrebare ciudată conştiinţei noastre: o acţiune umană care poate duce la distrugerea totală a omenirii este oare, pentru acest motiv, absolut rea? Există o limită unde dreptul sau datoria încetează pentru că este pusă în joc viaţa însăşi?

În faţa alternativei unei posibile ameninţări totale asupra vieţii *sau* asupra libertăţii, dispare refuzul unanim al bombei. Nu se poate răspunde *dinainte* la o asemenea întrebare, dar trebuie s-o elucidăm pentru a nu fi constrînşi, într-o bună zi, să luăm o decizie oarbă. Numai o viziune clară asupra mizelor poate influenţa preventiv politica de astăzi.

Penultima speranţă a raţiunii noastre se bazează pe încrederea ei în ceilalţi oameni. Dar această încredere poate să eşueze. În cazul unei atari posibilităţi extreme, absolutul (imperativul categoric, necondiţionatul) nu este niciodată suprimat. Curajul nu constă în a prezice un deznodămînt fatal, ci în a face, cu ştiinţa şi neştiinţa noastră, tot ce este posibil şi a păstra speranţa pînă la ultima suflare.

BCU IASI CENTRAL

FILOZOFIA ASTĂZI

Înainte de a părăsi această carte, este oare necesar să adăugăm cîteva cuvinte privind filozofia actuală? Există azi atîţia filozofi care trăiesc, scriu şi predau, încît nu prea este cu putinţă să indicăm care dintre ei vor fi recunoscuţi şi mai tîrziu — dincolo de perindarea rapidă a valurilor modei — ca mari gînditori dintre aceia ale căror mirări vor fi fost îndeajuns de profunde ca să rămînă, în decursul secolelor, fecunde şi creatoare.

Trebuie să spunem şi că orientările din gîndirea contemporană sînt atît de diverse, contrastele şi contradicţiile s-au accentuat şi înmulţit în aşa măsură, încît gînditorii nu se mai mulţumesc să argumenteze unii împotriva celorlalţi aşa cum au făcut-o întotdeauna, ei merg mai departe, ajungînd să conteste că ceea ce fac alţii mai este filozofie. Un tablou al filozofiei de azi ar fi aproape inevitabil pe cît de arbitrar, pe atît de superficial.

În plus, o asemenea vedere de ansamblu nu s-ar potrivi cu această lucrare. Pînă acum, nu am privit istoria filozofiei „de la distanţă", am încercat, dimpotrivă, să desprindem cîteva moduri ale mirării filozofice, să reperăm cîteva întrebări şi cîteva răspunsuri, şi să le „regîndim". Filozofia fără „filozofare" proprie nu are sens; de aceea, orice tentativă de abordare a istoriei filozofiei implică în mod necesar efortul unei „mimări" intelectuale şi al unei „dezbateri", deci al unei exercitări active a raţiunii şi libertăţii. Aş dori deci să închei această carte doar cu cîteva consideraţii asupra situaţiei actuale a filozofiei şi asupra sarcinilor pe care ni le impune această situaţie.

Mi se pare că filozofia contemporană s-a sustras uneia din sarcinile sale: ea nu a reflectat nici cu suficientă profunzime, nici cu suficientă precizie la progresele ştiinţei şi tehnicii. Fie datorită aroganţei, fie unui complex de inferioritate, ea nu i-a ajutat îndeajuns pe contemporanii noştri să devină conştienţi, la nivel spiritual şi cultural, de acest progres care le-a transformat universul şi societăţile, astfel încît el să fie înţeles şi asimilat. S-au dezvoltat, în schimb, diversele „ştiinţe umane" şi „sociale", acelea care au ca obiect omul, societatea, cultura şi istoria. Nu omul ca simplu fragment al naturii şi deci obiect al biologiei, ci omul subiect şi obiect al istoriei, care contribuie la determinarea formei societăţii, care are o conştiinţă de sine, care se ştie muritor, reflectează la soarta lui, şi se miră.

Ştiinţele sociale invidiau la ştiinţele naturii exactitatea metodelor, caracterul constrîngător al rezultatelor, progresele lor neîntrerupte. Ele s-au străduit să descopere metode de o precizie comparabilă. S-a învederat atunci că toate aspectele omului, societăţii şi istoriei sale care ţin de natura fizică şi biologică sînt accesibile unor metode exacte şi cuantificabile. Se sustrage însă acestora tot ce ţine de esenţa omului: conştiinţa de sine, conştiinţa morală, valorile, responsabilitatea, libertatea, sensul.

Cercetătorii s-au străduit atunci fie să nu ţină seama în investigaţiile lor de această realitate specific umană, fie să o reinterpreteze şi să o traducă astfel încît să o facă *reductibilă* la date de fapt.

Asistăm astfel la naşterea unor teorii după care reprezentările valorilor, individuale sau colective, ar rezulta din constrîngerea exercitată de nevoile elementare, sau după care operele culturii nu ar fi nimic altceva decît sublimarea unor pulsiuni sexuale sau rezultatul unor condiţii socioeconomice. Este adevărat că aceste cercetări s-au aflat la originea unor metode şi ipoteze utile, deoarece s-au dezvoltat la niveluri care fac şi ele parte din condiţia reală a oamenilor. Dar ele falsifică rezultatele în măsura în care procedează reducţio-

nist, absolutizînd un aspect şi excluzînd astfel din fiinţa omenească ceea ce-i constituie propriu-zis esenţa.

Ştiinţei economice, sociologiei, psihologiei li s-au adăugat apoi etnologia şi lingvistica. Etnologii, care se găseau în faţa pluralităţii şi diversităţii formelor, structurilor şi valorilor sociale, au sfîrşit prin a le relativiza pe toate. Am învăţat astfel să admitem valorile sub formele lor cele mai diverse. Dar prin aceasta s-a pierdut capacitatea de a înţelege cum anume o valoare ca atare mai poate avea eficacitate. Valorile au apărut adesea ca reziduuri ale unor superstiţii.

Lingviştii, la rîndul lor, ca şi specialiştii în hermeneutică, au făcut din limbă, din semnificaţiile şi structurile sale — şi, astfel, din nivelul *sensului* — domeniul lor de cercetare. Dar prin aceasta ei nu au salvat dimensiunea sensului, aşa cum îl trăiesc oamenii în mod concret. Dimpotrivă: li se întîmplă frecvent să pună cuvintele şi structurile limbii în locul a ceea ce ar trebui ele să desemneze, şi le tratează ca şi cum ar fi realitatea propriu-zisă. Hermeneutica, la rîndul ei, face să dispară raportul cu un text original a cărui semnificaţie trebuie înţeleasă, încît fiecare interpretare devine propria sa raţiune de a fi, sau punct de plecare pentru vreo altă interpretare, la fel de arbitrară.

Se pierd astfel, pe această cale, fiinţa şi raportul posibil cu fiinţa — adică adevărul.

În acelaşi timp, se răspîndesc unele teorii potrivit cărora problemele fundamentale ale *philosophia perennis* nu sînt defel adevărate probleme: ele nu se pun decît datorită limbajului, ca urmare a unor formulări diverse, şi ar fi de-ajuns să le formulăm altfel ca să le vedem năruindu-se.

Această evoluţie nu priveşte numai problemele filo ei. Ceea ce oamenii considerau pînă acum drept lumea care le era „dată" şi-a pierdut realitatea. Nu mai există decît interpretări sau convenţii referitoare la acest univers, care decurg din diversele limbi naturale, ori din limbile artificiale pe care le creează ştiinţele. Dincolo de expresia verbală nu există realitate, şi în consecinţă „problemele" nu se mai pun.

Aceste ştiinţe umane şi sociale procedează asemeni termitelor care pătrund în lemn: ele golesc filozofia pe dinăuntru şi prefac în pulbere căutările sensului, interogaţiile ei. Ele nu propun vreo soluţie la problemele sale, ci le dizolvă, dizolvînd realitatea, fiinţa însăşi. Dispare posibilitatea de a pune întrebarea, împreună cu simţul adevărului.

Cauzele acestei stări de lucruri sînt pe cît de diverse pe atît de numeroase. Una dintre ele mi se pare evidentă: cu cît o societate este mai evoluată, cu atît creşte în sînul ei importanţa limbii şi a limbajelor specializate. În societatea noastră occidentală, „omul cultivat" trăieşte cea mai mare parte din viaţă în universul limbajului. Rezultatul este că el ia drept viaţa însăşi exprimarea prin intermediul limbajelor.

Se răspîndesc, în cele din urmă, anumite teorii după care nimeni nu mai vorbeşte — există doar „ceva" care vorbeşte prin fiecare dintre noi. Acest ceva impersonal vorbeşte. Limba vorbeşte. Ea are nevoie de corzile noastre vocale pentru a se face auzită, altfel n-are nevoie de noi. Se naşte astfel o „lume" a transmiterii dezumanizate, goală de sens, care colcăie de „mesaje" şi de „programe" care nu vin de la nimeni şi nu sînt adresate nimănui — dar sînt *active*.

Să luăm un exemplu care ne îngăduie să observăm o interacţiune între lingvistică şi biologie. Biologii vorbesc despre un *cod* genetic, care trebuie *decodat*, care este alcătuit dintr-un *alfabet* etc.

Alfabet, cod, decodare — tot atîţia termeni împrumutaţi din domeniul limbajului. Aceste noţiuni nu pot fi aici decît metafore. Cum ar putea să existe un cod, un alfabet, litere, acolo unde *nimeni nu se exprimă*? Să fie acesta limbajul lui Dumnezeu? Nu aşa ceva ne sugerează biologia modernă: în realitate, nimeni nu vorbeşte. În această situaţie, nu se mai poate pune întrebarea tradiţională: este vorba de un proces *mecanist* sau *finalist*? Şi totuşi ea rămîne fără răspuns: e sufocată prin cuvîntul „informaţie".

Ce este informaţia? Este ea mecanistă? Finalistă? Dacă limba vorbeşte singură („se vorbeşte"), este mecanistă. Dacă

această „vorbire" are nu numai un efect, ci şi *un sens*, este finalistă. Jucăm deci pe două planuri.

Istoria ştiinţelor a arătat că o anumită confuzie filozofică poate fi în mod fericit fecundă şi utilă cercetării ulterioare. Cu o condiţie: cercetătorii înşişi trebuie să-şi păstreze mintea limpede, să ştie ce anume fac şi să nu se lase induşi în eroare de lipsa de claritate a unei metode fecunde: problemele continuă să se pună. Altfel, se pierde problema sensului şi, prin aceasta, simţul condiţiei umane.

Aşadar, o sarcină fudamentală a filozofiei în zilele noastre constă în a reflecta asupra metodelor şi conceptelor ştiinţelor care studiază natura sau omul, societatea sau istoria. Trebuie ca filozofia să ajungă la o înţelegere a lor suficient de avansată ca să exercite o influenţă clarificatoare asupra modului în care ştiinţele se înţeleg ele înseşi, ca şi asupra ideii pe care şi-o fac despre ele nespecialiştii. Probleme care ţin de *philosophia perennis* trebuie să se pună din nou, într-o altă formă. Adevărul trebuie să-şi regăsească contactul cu fiinţa şi să redevină decisiv pentru libertate. Rezultatele constrîngătoare şi discursul clar al ştiinţelor nu trebuie să întunece sensul problemelor ultime pe care şi le pune omul care filozofează, nici să le acopere cu vălul unor pseudosoluţii.

Timpul trăit al istoriei colective şi individuale trebuie, şi el, să-şi regăsească sensul şi consistenţa, pentru omul care descoperă că acest timp trăit — acest prezent situat între trecut şi viitor — permite întrepătrunderea existenţială a adevărului şi libertăţii, căci el trece fără să treacă totuşi. El se raportează la ceva „care străbate timpul" (Jaspers: *Quer zur Zeit*), fără de care timpul nu mai există.

Se vorbeşte mult despre istorie. Cine spune „istorie" spune şi „sens al istoriei" — un sens pe care ne străduim să-l citim în ea, sau să i-l conferim. Altfel, ea nu este istorie, ci numai o succesiune de epoci sau de momente. Astăzi însă, sînt numeroşi cei care, căutînd absolutul în istorie, pretind că-i cunosc finalitatea. O asemenea absolutizare a relativului

indică întotdeauna că legătura cu absolutul transcendent a fost ruptă.

Condiţia umană este ameninţată în zilele noastre în diverse moduri. Numeroşi contemporani o simt, fără să cunoască tradiţia filozofică ce i-ar putea ajuta să reziste ameninţărilor. Această carte ar vrea să fie o introducere în sistemul marilor gînditori din trecut care, fiecare în felul lui, s-au străduit să elucideze problemele inepuizabile ale condiţiei noastre, să le înţeleagă, să le asume şi să le îndrăgească. Căci în absenţa acestor probleme, pe care am vrea adesea să le uităm sau renegăm, nu am fi oameni: nu am avea nici posibilitatea, nici datoria de a deveni fiinţe libere şi responsabile. Faptul că avem această posibilitate şi această datorie îl descoperim cel mai bine prin diverse variante ale mirărilor din filozofie.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITARĂ

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

Avertisment 5

Şcoala din Milet: Thales *(cca. 600 a. Chr.)* 7

Şcoala ioniană şi şcoala eleată: Heraclit *(cca 500–480 a. Chr.)* şi Parmenide *(cca 500 a. Chr.)* . . 10

Zenon *(cca 490–430 a. Chr.)* şi atomiştii 17

Socrate *(470–399 a. Chr.)* 21

Platon *(427–347 a. Chr.)* 28

Aristotel *(384–322 a. Chr.)* 42

Epicurienii *(secolele al IV-lea şi al III-lea a. Chr.)* . . 61

Stoicii *(secolul al III-lea a. Chr.)* 68

Sfîntul Augustin *(354–430 p. Chr.)* 75

Filozofia medievală 91

Toma d'Aquino *(1225–1274)* 96

Renaşterea *(secolele al XV-lea şi al XVI-lea)* 108

— Nicolaus Cusanus *(1401–1464)* 114

René Descartes *(1596–1650)* 116

Spinoza *(1632–1677)* 129

Leibniz *(1646–1716)* 143

Empirismul englez 159

— John Locke *(1632–1704)* 159

— George Berkeley *(1685–1753)* 164

— David Hume *(1711–1776)* 168

Immanuel Kant *(1724–1804)* 172

De la Kant la idealismul german 216

Georg Wilhelm Friedrich Hegel *(1770–1831)* 221

Auguste Comte *(1789–1857)* 240

Karl Marx *(1818–1883)* 247
Sigmund Freud *(1873–1939)* 265
Henri Bergson *(1859–1941)* 279
Sören Kierkegaard *(1813–1855)* 300
Friedrich Nietzsche *(1844–1900)* 316
După Kierkegaard şi Nietzsche 330
Edmund Husserl *(1859–1938)* 334
Martin Heidegger *(1889–1976)* 348
Karl Jaspers *(1883–1969)* 362
Filozofia astăzi 388

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Viitoare apariţii
în seria filozofie:

ETIENNE GILSON
Filozofia în Evul Mediu

Traducere din franceză de
ILEANA RODICA STĂNESCU

Lucrare de referinţă devenită clasică, sinteza de faţă este o incitantă incursiune într-o lume şi o epocă ignorate de curiozitatea filozofică. Marele ei merit constă în distrugerea ideii clasice conform căreia gîndirea medievală nu ar fi decît o plată tranziţie între Antichitate şi Renaştere. Există, ne arată Gilson, o evoluţie filozofică şi intelectuală caracteristică Evului Mediu, care este exact contrariul unei perioade filozofice statice şi îngheţate. Autorul plasează activitatea propriu-zis filozofică în contextul cultural al secolelor de mijloc, realizînd remarcabile capitole de sinteză despre cultura patristică latină.

BCU IASI

NIETZSCHE
Aşa grăit-a Zarathustra

Traducere din germană de
ŞTEFAN AUG. DOINAŞ

Caracterul aforistic al majorităţii scrierilor sale şi folosirea deseori contradictorie a termenilor, într-o gîndire voluntar nesistematică, au facilitat desfigurarea şi recuperarea abuzivă a operei lui Nietzsche de către tot felul de curente (ideologia nazistă în primul rînd). Să recitim acum, într-o traducere de excepţie, cea mai celebră scriere a filozofului german: *Aşa grăit-a Zarathustra* (1884). Un citat: „Eu vă învăţ ce este Supraomul. Omul este ceva ce trebuie depăşit. Făcut-aţi voi ceva să-l depăşiţi?" Un avertisment al autorului: „În ceea ce priveşte *Zarathustra* al meu, nu recunosc pe nimeni drept cunoscător al său, dacă nu a fost vreodată adînc rănit şi altădată nespus de încîntat de fiecare dintre cuvintele acestuia."

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

NIETZSCHE
Despre genealogia moralei

Traducere din germană de
LIANA MICESCU

Probabil cel mai polemic text al lui Nietzsche, *Despre genealogia moralei* (1887) este o prelungire a lucrării *Dincolo de bine şi de rău* (1886). Din prefaţa autorului: „În ce condiţii şi-a inventat omul acele judecăţi de valoare – binele şi răul ? Şi ce valoare au ele însele? Au împiedicat sau au favorizat ele pînă acum dezvoltarea umanităţii? Sînt un semn al mizeriei, al sărăcirii, al degenerării vieţii? Sau dimpotrivă, trădează plenitudinea, forţa, voinţa vieţii, curajul, încrederea şi viitorul ei?“

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Culegere şi paginare
ADISAN

Tipărit la
Editura şi Atelierele Tipografice ***METROPOL***

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Originalitatea acestei cărţi constă în faptul că abordează filozofia occidentală nu din perspectiva tezelor acesteia, ci pornind de la însăşi natura ei, de la impulsul ei prim: *mirarea.*

Mirarea este capacitatea omului de a-şi pune întrebări despre cele mai izbitoare evidenţe, cele care ne împiedică să vedem şi să înţelegem lumea în dimensiunea ei nemijlocită. Prima dintre ele este însuşi faptul de a fi, faptul că există materia şi lumea. Din această interogare în aparenţă cît se poate de simplă, s-a născut cu multe secole în urmă în Grecia un tip de reflecţie care de atunci a relansat fără încetare gîndirea: filozofia.

Istoria acestei mirări, mereu reluată, continuu tensionată, permanent reformulată, e povestită de Jeanne Hersch pe urmele marii filozofii europene: presocraticii, Socrate, Platon, Aristotel, epicurienii, stoicii, Augustin, Toma d'Aquino, Descartes, Kant, Spinoza, Leibniz, Locke, Hegel, Comte, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Bergson, Husserl, Heidegger, Jaspers.

Lei 3500

ISBN 973 - 28 - 0492 - 0

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY